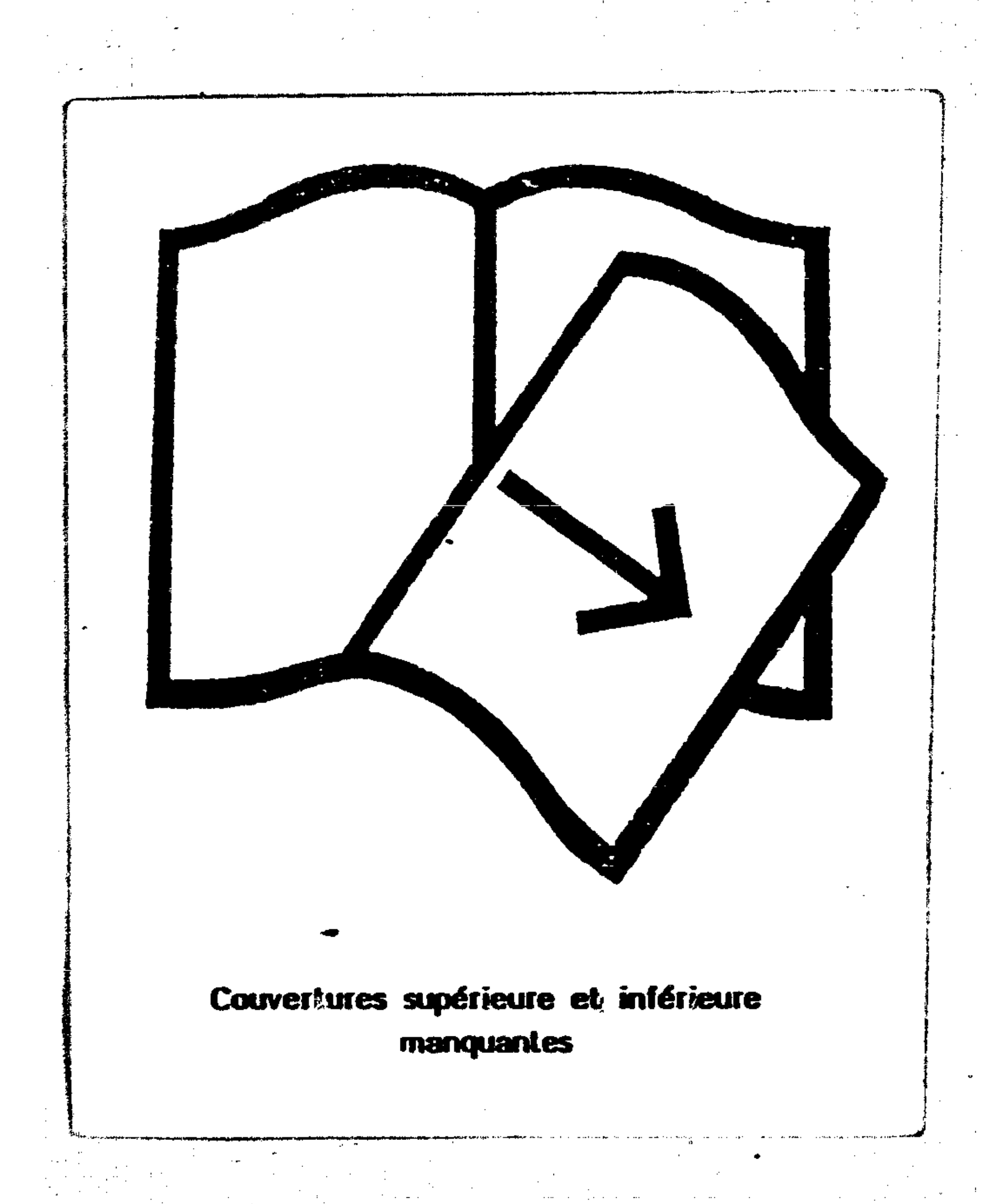




Mémoire sur la philosophie de Leibniz / Comte Foucher de Careil




gallica
BIBLIOTHÈQUE
NUMÉRIQUE


Couvertures supérieure et inférieure
manquantes

DE LA

PHILOSOPHIE DE LEIBNIZ

COMTE FOUCHER DE CAREIL

MÉMOIRE SUR LA PHILOSOPHIE DE LEIBNIZ

COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

Précédé d'une Préface de M. Alfred FOUILLÉE, de l'Institut

et d'une

NOTICE SUR LA VIE ET LES TRAVAUX DE L'AUTEUR

Sed ipsa principia ἀπὸ τοῦ δυναμικοῦ seu a formis derivo, tanquam a Deo inditas, et nunc insitas naturæ corporeæ leges.

Leibniz à Bernoulli, Ed. Gerhardt, t. II, p. 544.



PARIS
F. R. DE RUDEVAL, ÉDITEUR
4, Rue Antoine Dubois, 4

1905



PRÉFACE

Depuis l'année 1860, où l'Académie des sciences morales mit au concours l'étude de Leibniz, les méthodes et les directions de la philosophie se sont profondément modifiées. Qui sait si le mémoire du comte Foucher de Careil, qui fut couronné ex æquo *avec un autre, ne serait pas aujourd'hui couronné seul? On préfère, de nos jours, au dogmatisme des jugements portés sur un système, la libre et vivante recherche des pensées qui en inspirèrent l'auteur. On lit moins volontiers les Nisard que les Sainte-Beuve. Aussi les documents inédits, qui souvent contiennent les réflexions les plus spontanées d'un écrivain, eaux jaillissantes de l'inspiration à sa source première, acquièrent un prix inestimable aux yeux de la critique contemporaine. Loin de voir dans la philosophie de Leibniz un simple thème à dissertation, le comte Foucher de Careil vécut pour ainsi dire en familiarité avec l'âme du philosophe, partageant sa curiosité pour toutes choses, le suivant dans les innombrables directions où se lançaient ses recherches, prenant part à ses enthousiasmes, comme à ses doutes et à ses incertitudes, vivant de sa vie, pensant sa pensée, épris de passion pour le grand novateur qui ne dédaignait rien de ce qu'avaient dit ses devanciers et qui croyait que, dans le progrès de la philosophie comme dans celui de l'univers, le passé est gros de l'avenir. Aussi estimons-nous qu'on lira avec un véritable intérêt le mémoire du comte Foucher de Careil, ancien par la date, jeune par l'inspiration.*

Je suis heureux, pour ma part, de rendre ici hommage à l'esprit si élevé et si ouvert de celui qui, après avoir approfondi Descartes et Leibniz, nous fit le premier connaître Schopenhauer. Le comte Foucher

de Careil habitait Menton en même temps que Guyau et moi. Je ne tardai pas à entrer en relation avec lui; il était de ceux qu'on ne peut connaître sans éprouver pour eux respect et sympathie. Dans les longs entretiens que nous eûmes ensemble sur les sujets les plus divers, le comte Foucher de Careil ne cherchait qu'à s'éclairer sur toutes choses, même sur celles qu'il semblait le mieux connaître. Toute remarque qui lui était soumise, toute objection qui lui était faite était la bienvenue. Il était toujours prêt à modifier son opinion dès qu'on lui en montrait les raisons. Auprès des Descartes et des Leibniz il avait appris l'amour de toutes les vérités, d'où qu'elles viennent et où qu'elles mènent. Il aimait à converser avec Guyau, dont les idées ressemblaient si peu aux siennes, et il témoigna toujours au jeune philosophe-poète autant d'affection que d'admiration. En écoutant le comte Foucher de Careil parler de Schopenhauer, avec qui il avait vécu à Francfort-sur-le-Mein, Guyau et moi nous étions sous le charme de ses souvenirs abondants et animés, qui évoquaient à notre esprit la figure originale du grand pessimiste. Avec quelle passion il nous racontait ses recherches et ses trouvailles dans les bibliothèques de l'Allemagne! Chez lui, nul esprit de système, mais une tolérance universelle, qu'il conciliait parfaitement avec ses convictions spiritualistes. Et si, glissant de la philosophie à la politique, nous nous laissions retomber jusqu'aux événements contemporains, le diplomate avisé nous semblait aussi intéressant lorsqu'il racontait ses souvenirs sur Bismarck ou sur la cour de Vienne que ses relations avec Schopenhauer. Devenu sénateur, il apporta aux grands problèmes sociaux qui commençaient à préoccuper notre pays une curiosité sincère et un ardent désir du mieux. Au Sénat, il n'était pas plus l'esclave d'un parti qu'il n'avait été, en philosophie, le serviteur aveugle d'un système. Je me rappelle encore quelle était son anxiété de conscience au moment des premières discussions sur la loi des accidents de travail. Sa première pensée avait été de parler contre, ses amis y comptaient et Léon Say lui avait fourni tous les arguments de l'économie politique orthodoxe. Mais le comte Foucher de Careil avait des scrupules, dont il me fit part. Nous discutâmes longuement, cherchant à nous éclairer l'un l'autre, exposant nos doutes relativement à l'économisme officiel, interprétant de notre mieux les faits et les chiffres, remontant aux principes,

nous demandant où se trouvait, non pas l'intérêt de l'heure présente, mais la justice sociale, qui devrait être la perennis philosophia *des hommes politiques. Après avoir tout pesé, le comte Foucher de Careil parla pour la loi, en dépit de ses amis politiques et des économistes du centre gauche. Son éloquence, toute nourrie d'idées morales et philosophiques, ne contribua pas peu au vote ultérieur d'une loi qui avait fini par lui paraître une œuvre de haute équité. Tel était cet homme de bonne foi, qui fut un homme de grand cœur. Il portait partout la même passion du vrai et du juste : sous ce savant érudit on était « étonné et ravi » de trouver non pas seulement un « auteur », mais un penseur et « un homme ».*

Menton, 14 Décembre 1904.

Alfred FOUILLÉE.

NOTICE SUR LA VIE ET LES TRAVAUX

DU

COMTE FOUCHER DE CAREIL

Louis Alexandre, comte Foucher de Careil, appartenait à une très vieille famille bretonne, qui a donné à la France des soldats et des magistrats. Son arrière-grand-père, François de Foucher, mourut conseiller au Parlement de Bretagne. Et il eut pour grand-père ce brillant général d'artillerie, qui se signala dans toutes les guerres de la République et de l'Empire, qu'on trouve partout où l'on se bat, en ces années où l'on se battait partout, — à l'armée des Pyrénées-Orientales, à l'armée de Sambre-et-Meuse, à l'armée du Rhin, plus tard à Ulm, à Austerlitz, à la Moskowa...

Né à Paris, en 1826, Alexandre Foucher de Careil fit, au collège Stanislas, de fortes études. Il y eut pour maître le P. Gratry, qui devint bientôt son ami, et dont l'influence et les conseils décidèrent peut-être de sa vocation philosophique.

A peine sorti du collège, il visita l'Italie et la Grèce, et revint de son voyage plein d'idées et de souvenirs. Il entrait dans la vie, animé des plus nobles ambitions. Il assura son bonheur en épousant, en 1851, celle qui devait être la confidente de toutes ses pensées, l'inspiratrice de tous ses travaux. C'est à ses côtés et s'appuyant sur elle qu'il poursuivra sa double carrière de politique et de philosophe, de penseur et d'homme d'action.

*
* *

L'action l'avait tenté dès l'abord; et il estimait qu'un homme intelligent et instruit, riche et porteur d'un nom honoré n'a pas le droit de se désintéresser des affaires de son pays. Il fut nommé de bonne heure conseiller général dans le Calvados. Mais ce n'est qu'en 1869 qu'il prit, en politique, une attitude militante, en se portant, dans la première circonscription du Calvados, comme candidat de l'opposition. Il fut battu, et, à la suite de cet échec, entreprit aux États-Unis un voyage d'études.

La guerre éclata peu de temps après son retour en France. Il n'était pas homme à suivre les événements en simple spectateur. Il sollicita et obtint le poste de directeur général des ambulances des légions mobilisées de Bretagne, et, dans ces fonctions, se dépensa tout entier (1). La paix rétablie. M. Thiers lui confia la préfecture des Côtes du Nord. En 1872, il passa à celle de Seine-et-Marne. Révoqué le 24 mai 1873, il se présentait, deux ans après, dans les Côtes-du-Nord, comme candidat républicain. Il échoua, mais, en 1876, fut élu sénateur en Seine-et-Marne, et, au Sénat, siégea au centre gauche. D'aucuns lui reprochèrent alors de s'être rallié au gouvernement établi : autant lui reprocher d'avoir compris que le seul moyen, pour les modérés et les sages, de n'être pas exclus de la démocratie, c'était de ne pas s'en exclure eux-mêmes. Il devait bientôt, du reste, témoigner de son indépendance vis-à-vis même de ses amis politiques. Nommé, en 1883, ambassadeur à Vienne, il donna sa démission en 1886, lors de l'exil des princes; non qu'il fût de leurs partisans : mais ce juste refusait de s'associer aux injustices de son parti. Entre temps, il avait été réélu sénateur. Lorsqu'il mourut, en 1891, il venait de voir son mandat une fois de plus renouvelé.

(1) Sa collaboration avec son mari dans l'œuvre des ambulances de Bretagne eut pour résultat d'inspirer à M[me] la comtesse Foucher de Careil l'idée de la création d'une société permanente de secours aux blessés. De là l'*Association des Dames françaises*, dont elle est, depuis de longues années la présidente : elle a reçu, en cette qualité, la croix de la Légion d'honneur

***

La carrière politique dont on vient de signaler les principales étapes aurait suffi à l'activité d'un homme ordinaire. Mais ce grand laborieux que fut M. Foucher de Careil ne se lassait pas facilement; et l'action, chez lui, ne nuisit jamais à la pensée.

Dès sa jeunesse, il s'était passionné pour la philosophie et son histoire. Un de ces hasards heureux, qui sont la récompense des chercheurs, détermina l'orientation spéciale de ses études. Parcourant l'Allemagne en 1853, il découvrit, dans la bibliothèque de Hanôvre, un véritable trésor : de nombreux et importants manuscrits de Leibniz, qui avaient échappé jusqu'alors aux investigations des érudits. Cette découverte l'enthousiasma. Qu'on en juge d'après le passage suivant, extrait du présent ouvrage : « Je ne sais si ces remarques sur Leibniz, oubliées et enfouies jusqu'à ce jour, ainsi présentées sans appareil, se feront lire avec plaisir. C'est une étude austère; j'ai là sous la main, dans la succession de ce grand homme, d'autres écrits en grand nombre, d'une forme plus attrayante, pleins de détails curieux. Je travaille les yeux fixés sur ces armoires, remplies de trésors inconnus. Mais je n'en connais pas qui égalent pour moi le charme sévère de ces études sur les origines de la philosophie moderne. » — C'est bien là l'accent de la passion, et, dans leur émotion contenue, ces lignes, qui respirent le pur amour de la science, ne laissent pas d'être éloquentes.

Encouragé par les précieuses trouvailles qu'il avait faites à la bibliothèque de Hanôvre, le comte Foucher de Careil s'éprit de Leibniz, et se donna pour tâche de l'étudier à fond. On peut dire qu'il l'a retourné en tout sens, décrit sous tous ses aspects : comme penseur original, comme réformateur du cartésianisme, comme adversaire du spinozisme. Il entreprit même une édition de ses œuvres complètes, qu'il n'eut malheureusement le temps de pousser que jusqu'au huitième volume. L'optimisme du grand Allemand, son éclectisme, ses vues politiques et diplomatiques, les tendances conciliatrices de sa philosophie, — tout, dans son caractère et

dans son œuvre, était pour séduire un homme qui fut lui-même un politique et un diplomate, et qui, dans la spéculation comme dans la pratique, inclina toujours aux solutions moyennes.

Mais, si ardente que fût sa prédilection pour Leibniz, il ne se laissa pas absorber par lui, et n'en fit pas — comme certains érudits de l'homme qu'ils croient avoir inventé ou retrouvé — son unique idole. On lui doit la publication d'importants manuscrits inédits de Descartes, auquel il a consacré, ainsi qu'à Spinoza, plusieurs volumes; et c'est lui qui, le premier, et dès 1862, révéla Schopenhauer aux Français. Ses travaux, du reste, n'ont pas été seulement d'ordre philosophique. Sans parler des nombreuses brochures de circonstance qu'il a fait paraître, il avait réuni les matériaux d'une étude approfondie sur Dante, et, à la fin de sa vie, s'était pris de goût pour les enquêtes économiques. L'on donne, au bas de cette page, la liste de ses œuvres (1) : il suffira de la parcourir pour apprécier quelle somme immense de travail il a

(1) — *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, précédée d'un Mémoire. — In-8°, 1854. Brière. — Ouvrage traduit en anglais par O. Freire Owen. Edimbourg, 1855.
— *Lettres et Opuscules inédits de Leibniz* précédés d'une introduction, In-8°, 1854. Ladrange.
— *Dante traduit par Lamennais.* — Brochure, 1856. Dubuisson.
— *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz.* In-8°. 1857. Durand.
— *Œuvres de Leibniz*, publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux, avec notes et introductions. Firmin-Didot. — Huit volumes parus, le premier en 1859.
— *Supplément aux œuvres de Descartes.* — Manuscrits inédits de Descartes, précédés d'une introduction sur la *Méthode*. — 1 vol. in-8°, 1859-1860. Durand.
— Article *Leibniz*, dans la biographie Michaud. — 1859.
— *Un été à Ravenne.* — *Revue Européenne*, 1859.
— *Dante, poëte national.* — *Revue Européenne*, 1860.
— *Rome ou Espérances et chimères de l'Italie.* — brochure. 1860.
— *Le Pape et le Parti Catholique.* — In-8°, 1860. Dentu.
— *Leibniz, la philosophie juive et la cabale.* — In-8°, 1861. Durand.
— *Descartes et la princesse palatine*, ou de l'influence du cartésiasnisme sur les femmes au XVII[e] siècle. — In-8°, 1862.
Hegel et Schopenhauer. — In-8°, 1872. Hachette.
— *Leibniz, Descartes et Spinoza*, avec un rapport de M. Cousin. — In-8°, 1863. Ladrange.
— Article *Droit naturel.* — Dictionnaire général de la politique. 1863.
— *Dante* (Conférence de la salle Barthélemy). — In-8°, 1864.
— *Leibniz et Pierre le Grand.* — In-8°, 1864. Durand.
— *La liberté des haras et la crise chevaline en 1864.* — Dendu.
— *Gœthe et son œuvre.* — In-18, 1865.
— *Les Luxembourg à la Belgique.* — In-8°, 1867. Dentu.
— *Les habitations ouvrières.* — In-8°, 1868. Lacroix.

fournie, et dans combien de sens divers s'est exercée son activité intellectuelle.

***

Quelques mots, maintenant, au sujet de l'ouvrage qu'on va lire. L'Académie des Sciences morales et politiques avait mis au concours, pour l'année 1860, le sujet suivant : *De la philosophie de Leibniz*, et elle avait attiré l'attention des concurrents sur une série de points qu'elle fixait :

I. — Rechercher, en s'appuyant sur des faits certains et non sur des assertions postérieures, équivoques ou intéressées, quels progrès et quels changements s'étaient accomplis dans l'esprit de Leibniz depuis sa thèse *De principio individui* soutenue à l'Université de Leipzig en 1663, jusqu'à son voyage en France; déterminer avec précision où Leibniz en était parvenu en philosophie et dans les diverses parties des connaissances humaines avant son séjour à Paris dès l'année 1672, et avant le commerce intime qu'il y forma avec les hommes les plus illustres qui y florissaient alors, Huygens, Arnauld, Malebranche, pour établir équitablement la part plus ou moins considérable que le cartésianisme et la France peuvent réclamer dans le développement du génie de Leibniz.

II. — A quelle époque paraît véritablement le principe propre à Leibniz, que la force est l'essence de toute substance?

III. — Du caractère nouveau introduit dans les discussions philosophiques par l'intervention de l'érudition et de la critique, c'est-à-dire par l'histoire même de la philosophie, jusqu'alors entièrement négligée ou ignorée.

IV. — Établir en quoi consiste ce qu'on a appelé l'éclectisme de Leibniz.

V. — Apprécier la polémique instituée par Leibniz contre ses trois grands contemporains Descartes, Spinoza et Locke. Insister particulièrement sur la critique des diverses théories de Descartes; exposer et juger le rôle de Leibniz à l'époque de la persécution du cartésianisme.

VI. — Des théories les plus célèbres auxquelles demeure attaché le nom de Leibniz, par exemple la loi de continuité, l'harmonie préétablie, la monadologie.

VII. Terminer par un examen approfondi de l'ouvrage par lequel Leibniz a commencé ses travaux, la *Théodicée*; la comparer avec celles de

— *Les habitations ouvrières et les constructions civiles.* 1873, Lacroix.
— *Leibniz et les deux Sophie.* In-8°, 1876. Baillière.
— *Descartes, la princesse Élisabeth et la reine Christine*, d'après des lettres inédites. — In-8°, 1879. Baillière.

Platon, d'Aristote et des Alexandrins dans l'antiquité; de saint Anselme et de saint Thomas au moyen âge; de Descartes, de Malebranche et de Clarke chez les modernes.

VIII. — Enfin l'Académie demande aux concurrents, comme une sorte de conclusion pratique de leur Mémoire, d'assigner la part du bien et celle du mal dans l'ensemble de la philosophie de Leibniz, de faire voir ce qui en a péri et ce qui en subsiste et peut encore être mis à profit par la philosophie du XIX[e] siècle.

Deux Mémoires furent déposés conformément à ce programme: l'un de M. Nourrisson, l'autre du comte Foucher de Careil. M. Damiron les analysa et les critiqua avec autant de sympathie que de soin dans un rapport étendu (1). Il les déclarait tous deux « d'un ordre très élevé », louant dans le premier, (celui de M. Nourrisson) « une sûreté et une exactitude de doctrine » tout-à-fait remarquables; dans le second, (celui de M. Foucher de Careil, ce *curieux de Leibniz*, cet *explorateur pénétrant et heureux*) « une sagacité, une persévérance, une passion et un bonheur de recherches et de découvertes » qu'il jugeait dignes des plus grands encouragements. « En résumé, concluait-il, dans la partie historique du Mémoire n° 2, les plus curieuses, les plus rares et les plus heureuses recherches, qui, dans leurs résultats certains, sont de véritables services rendus aux lettres philosophiques; la matière de la critique si ce n'est la critique même de la philosophie de Leibniz, renouvelée ou du moins singulièrement enrichie par l'abondance de documents inédits; et, parmi toute cette étude, une ardeur, une pénétration et une distinction de pensée qui en font le constant et saisissant intérêt... Voilà.., les motifs prépondérants qui nous font vous proposer ce Mémoire, comme celui dont nous vous avons d'abord rendu compte, pour la plus haute de vos récompenses. »

L'Académie adopta ces conclusions, et, dans sa séance publique du 26 mai 1860, couronna les deux Mémoires, que son président, M. Louis Reybaud, appréciait en ces termes :

Votre section de philosophie vous avait proposé et fait agréer un sujet

(1) Rapport fait au nom de la section de philosophie sur le concours relatif à la philosophie de Leibniz. (Séances des 14 et 21 Janvier 1860).

très important, sous ce titre : *De la philosophie de Leibniz.* Dans votre pensée, Messieurs, c'était autant l'histoire d'un homme et de ses doctrines, que celle de son siècle et des doctrines contemporaines ; vaste cadre qu'un savant et lumineux commentaire avait encore éclairé et agrandi! Le concours n'a fourni que deux Mémoires; mais, par une fortune bien rare, ces Mémoires se sont trouvés excellents tous deux, et en tel équilibre de mérites que vous avez cru devoir partager entre eux le prix, qui, d'après les termes de votre décison, n'est pas moralement diminué pour cela. De son côté, M. le ministre de l'Instruction publique a bien voulu autoriser l'Académie à porter ce prix de quinze cents francs à trois mille francs, afin que la rémunération des auteurs ne fût point au dessous du mérite de leur travail. Les deux concurrents auxquels ces témoignages d'estime ont été accordés sont l'un, M. Nourrisson, professeur de logique au lycée Napoléon, l'autre M. le comte Foucher de Careil. Dans l'œuvre du premier, ce qui domine, c'est la discussion philosophique; dans l'œuvre du second, c'est l'érudition historique, et surtout la découverte de documents curieux et inédits qui jettent sur la vie et les travaux de Leibniz un jour et un intérêt nouveaux. Chacun des auteurs garde ainsi sa supériorité propre et ses titres particuliers : M. Nourrisson, la solidité, la sûreté, l'exactitude de la doctrine, la fidélité dans l'analyse; M. Foucher de Careil, une sagacité, une persévérance, une passion et un bonheur de recherches qu'on ne saurait trop encourager....

C'est le Mémoire du comte Foucher de Careil qui fait l'objet de la présente publication.

Il en avait repris possession, une fois rendu le jugement de l'Académie, et, dès lors, l'avait gardé par devers lui, ne le jugeant pas assez achevé, au moins quant à la forme, pour le livrer au public. Madame la comtesse Foucher de Careil n'a pas cru devoir s'arrêter à ces scrupules. Elle a tenu à ce qu'un ouvrage, qui a sa place marquée dans l'ensemble des travaux de son mari, vît enfin le jour. Et — cette métaphore empruntée à Leibniz sera ici bien à sa place — elle est en droit d'espérer que, dans ces pages hâtivement écrites, mais longuement méditées, le lecteur attentif saura, sous « la paille » enchevêtrée des mots, discerner, abondant et fécond, « le grain des choses ».

MONTMORAND.

PREMIÈRE PARTIE

EXPOSITION HISTORIQUE

DE LA

PHILOSOPHIE DE LEIBNIZ

PÉRIODE SCOLASTIQUE

1663-1672

CHAPITRE PREMIER

INDICATION DE LA MÉTHODE A SUIVRE. — DÉTERMINATION DU PRINCIPE DE LA PHILOSOPHIE DE LEIBNIZ D'APRÈS DES DOCUMENTS ANTÉRIEURS A SON VOYAGE EN FRANCE.

Pour résoudre le problème posé par l'Académie et répondre d'une manière satisfaisante à la première question du programme, il est nécessaire : 1° de vérifier par l'histoire si Leibniz a été Cartésien et dans quelles limites de temps et aussi de doctrine il l'a été ; 2° de comparer l'état de ses connaissances pendant la période qui a précédé et celle qui a suivi son voyage à Paris. La première de ces deux méthodes supposait l'analyse des écrits de Leibniz; la seconde la comparaison de ses ouvrages à deux dates différentes et prises aussi rapprochées que possible des deux limites de temps fixées par le programme 1663-1676. L'analyse des écrits, en suivant l'ordre chronologique, devait nous indiquer les sources de sa philosophie et faire, en quelque sorte, la généalogie de ses idées. Mais la comparaison de ces mêmes écrits, à deux dates différentes, devait nous permettre de constater le progrès et les changements qui s'étaient accomplis dans son esprit. Une difficulté spéciale s'attachait à cette partie du programme. On demandait des faits certains; et, précisant ce qu'il fallait entendre par faits certains, on rejetait d'avance comme douteuses, équivoques ou intéressées, les assertions postérieures, par leur date, à la jeu-

nesse de Leibniz. Si on appliquait cette mesure à Descartes, le *Discours de la méthode* serait frappé de nullité, car il est (1637) de sa quarantième année, et l'on serait en droit de suspecter les assertions qu'il contient comme postérieures, équivoques ou intéressées. Nous nous expliquons cependant l'exclusion donnée à toute une classe de faits qui pouvaient paraître importants et même décisifs. Nous comprenons le rejet de la probabilité et de la simple vraisemblance en vue de l'évidence entière et de la certitude absolue. C'est la méthode et l'esprit de Descartes qui ont dicté cette exclusion sévère. La méthode et l'esprit de Descartes sont aussi nos guides et nous nous conformerons à l'esprit du programme.

Nous allons rechercher, sans parti pris et sans esprit de système, quels progrès et quels changements se sont accomplis dans la pensée de Leibniz, depuis l'enfance jusqu'à l'âge mûr; nous déracinerons d'abord de notre esprit les préjugés de secte, et nous éviterons même les conjectures vraisemblables, pour nous attacher à Leibniz, et suivre pas à pas le développement de son esprit. Nous comparerons ensuite ces résultats de notre analyse à diverses périodes : nous espérons ainsi arriver à l'évidence pleine.

La vie de Leibniz a justement préoccupé les historiens de la philosophie et pouvait être une source d'informations utiles à la connaissance de son système. Mais cette vie est surtout l'histoire de sa pensée, et cette histoire ne pouvait être écrite que par lui-même. Tous les écrits imprimés de Leibniz, qui auraient pu nous donner quelques détails sur sa vie, sont d'une date postérieure à sa jeunesse. Il est bien rare, en effet, que le jeune homme songe assez à la postérité pour noter, jour par jour, les événements de sa vie ou les moindres détails de ses études. C'est plus tard, en avançant en âge, que ces souvenirs reviennent et que l'homme fait les consigne pour ne pas les laisser perdre. Leibniz, en particulier, ne paraît pas avoir senti ce besoin avant l'âge de 42 ans, si l'on en juge par ses écrits imprimés (1).

Ce n'est même pas par lui, c'est par Pélisson, dans une lettre du 16 juin 1691, que nous savons qu'il lui avait envoyé quelques détails sur sa personne et sur sa vie.

(1) Voir dans le commerce avec Pélisson la preuve de ce que j'avance; conférer avec Bohmer.

Pélisson lui écrit (1): « Je reviens à ce qui vous regarde, et vous scay le meilleur gré du monde d'avoir bien voulu me faire, avec toute l'ouverture et toute la confiance d'une véritable amitié, l'abrégé de votre vie et un tableau raccourci, mais très juste, de vos inclinations, de vos occupations et de vos pensées. » C'est le premier récit authentique et biographique que nous eussions pu consulter, mais on voit qu'il est de sa quarante-cinquième année, et d'ailleurs cet abrégé ne se trouve pas dans ses œuvres, où il se confond avec « *vita Leibnizii a se ipso breviter delineata* » (2) qui ne porte aucune date et doit être rejetée jusqu'à nouvel ordre : à plus forte raison, faut-il exclure ses lettres à Montmort, d'ailleurs si curieuses, puisqu'il écrit cette fois à un Cartésien français, qu'il avait intérêt à tromper, et que ces lettres sont de 1714, deux ans avant sa mort. On le voit, les sources imprimées ne peuvent nous servir; elles tombent toutes sous le coup du programme et sont exclues de plein droit.

En l'absence de documents biographiques imprimés (car j'étais bien décidé à n'en employer aucun qui ne fût de la jeunesse de Leibniz) j'ai dû me demander si ce document précieux, cet écrit de sa jeunesse, si vainement cherché, qui pourrait nous conduire, ne se trouvait pas parmi les sources inconnues de sa philosophie, et là, dans cette bibliothèque de Hanôvre, qui contient la vérité sur Leibniz, j'ai enfin trouvé ce que je cherchais, c'est-à-dire un document qui pût nous servir de type, et qui fût l'épreuve et la pierre de touche de tous les autres que nous avions rejetés.

L'écrit dont je parle répond à toutes les conditions requises; il est de la jeunesse de Leibniz; s'il ne porte pas de date, il y supplée par un indice qui ne saurait tromper et qui nous permet de le rapporter à l'année 1666, c'est-à-dire à sa vingtième année; en effet, il cite le traité de Cordemoy *Sur la distinction de l'âme et du corps*, et il ajoute : « ce traité vient de paraître. » Or le traité *de la distinction de l'âme et du corps* par Cordemoy parut à Paris sous ce titre (3), en 1666; donc Leibniz avait environ 20 ans

(1) Tome 1er. p. 152, Œuvre de Leibniz, Firmin Didot, 1859.
(2) Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz p. 379.
(3) Le titre est : *le discernement du Corps et de l'âme en six discours pour servir à l'éclaircissement de la physique*, dédié au Roy, à Paris chez Florentin Lambert, rue Saint-Jacques, devant Saint-Yves à l'image de Saint-Paul, MDCLXVI avec privilège du Roy.

quand il a écrit ce morceau. C'est une biographie philosophique qui ne laisse rien à désirer. Il y fait l'histoire de ses pensées avec la sincérité du jeune homme, et dans un style philosophique qui trahit l'inexpérience de l'autodidacte; nous allons en donner quelques extraits, mais on en trouvera à l'appendice un fragmeut dans le texte original.

Il paraît que Leibniz, orphelin, avait été laissé seul dans la bibliothèque paternelle « *cum in bibliotheca domestica orphanus grassarer* ». Que fit-il dans cette bibliothèque? le manuscrit va nous l'apprendre, nous aurons de la sorte un tableau de ses premières études.

« Lorsque laissé orphelin, sans guide de mes études dans la bibliothèque de mon père, je lisais au hasard et sans choix, les livres comme ils me tombaient dans les mains, ce furent d'abord les dialogues de Lucien, puis le traité de Cicéron *de natura Deorum* et Vanini qui se présentèrent à moi. La philosophie qui régnait alors dans les écoles ne m'offrit pas un secours suffisant. Elle admettait les formes substantielles et, comme des petits Dieux ou du moins des Génies, même dans les brutes et dans les êtres inanimés ».

Quand il sortit de cette bibliothèque, ce fut pour aller à l'Université de Leipzig, où il entendit le cours de Jacques Thomasins.

C'est lui qui l'initia à la première connaissance des œuvres d'Aristote et de Descartes. Jacques Thomasins, très célèbre en Allemagne, moins connu en France, et qui, suivant M. Trendelenburg, eut une grande part d'influence sur la philosophie de Leibniz, y est considéré comme le père de l'histoire de la philosophie et le premier auteur de l'éclectisme ou d'un essai de conciliation entre les anciens et les modernes. Leibniz reconnut toujours ce qu'il lui devait et n'a cessé de l'honorer comme un maître et comme un ami. C'est à lui qu'il adressa sa thèse pour le grade de Docteur.

Thomasins avait déjà pressenti à l'Université la grandeur de Leibniz; il l'avait encouragé, comme le prouve leur correspondance.

Mais laissons Leibniz lui-même raconter ses impressions personnelles au cours de Thomasins, d'après cette relation dont nous avons déjà cité le commencement : « A peine eus-je posé le pied à l'Académie que, par un rare bonheur, j'y rencontrai pour Maître le célèbre Jacques Thomasins qui, bien qu'il n'acceptât point mes

doutes et qu'il fût très-peu disposé à laisser faire une telle réforme des formes substantielles, incorporelles des corps, m'engagea beaucoup à lire Aristote, m'annonçant que, quand j'aurais lu ce grand philosophe, j'en prendrais une toute autre opinion que d'après ses interprètes scolastiques; je reconnus bientôt la justesse de cette remarque, et je vis qu'entre Aristote et les scolastiques, il y avait la même différence qu'entre un grand homme versé dans les affaires de l'État et un moine rêvant dans sa cellule. Je pris donc de la philosophie d'Aristote une toute autre idée que celle du vulgaire. Je n'en acceptai pas toutes les hypothèses, mais je les approuvai comme principes. Aristote me parut admettre, à peu près comme Démocrite, et comme de mon temps, Descartes et Gassendi, qu'il n'y a pas de corps qui soit mû par lui même. » Le voilà Aristotelicien.

Leibniz découvrait déjà dans Aristote les deux principes de la philosophie moderne; l'idée d'une continuité de méthode ou d'une échelle dialectique et celle du spiritualisme ou de la matière incapable de mouvement par elle même. Il le dit lui-même dans cette relation manuscrite qui est une nouvelle page de son *Discours de la méthode.* « Ce qu'il aimait, nous dit-il, dans Aristote c'est cette échelle des êtres par laquelle il s'élevait jusqu'au premier moteur : *scala illa qua Aristoteles ad primum motorem ascendebat.* » Voilà la continuité, base de sa méthode. Aristote, dit-il ensuite, comme Démocrite et comme de nos jours Gassendi et Descartes, me paraît d'avis qu'aucun corps ne se meut par lui même, que par conséquent, le principe du mouvement dans le monde vient d'une ou de plusieurs intelligences. Il demande la cause de la gravité des corps, ou l'effort vers le centre du globe, non à la forme substantielle, mais à la cause finale. Or, quelle cause finale serait efficace, si ce n'est l'intelligence? Ce qui fait dire à Averroès et à quelques commentateurs Arabes, ainsi qu'à leurs sectateurs Italiens, que l'Intellect agent, source des esprits, est l'intelligence sublunaire de ce monde, qui modère l'économie de ce globe et conserve en équilibre le rare et le dense, le grave et le léger (1). Pour moi,

(1) Il est vrai que les philosophes Péripatétitiens ne faisaient pas cet esprit tout à fait universel, car outre les intelligences qui, selon eux, animaient les astres, ils avaient une intelligence pour ce bas monde, et cette intelligence faisait la fonction d'entendement actif dans les âmes des hommes. Ed. Erdmann, p. 178.

bien que je n'approuvasse pas le recours à cette intelligence, j'embrassai avidement ce principe « qu'il n'y a aucun mouvement intrinsèque dans le corps. »

Quelle est au juste la part de Descartes et des modernes dans cette première époque? Continuons le récit : « Après avoir établi tous ces points (en faveur d'Aristote), je vins à tomber sur la lecture de Gassendi qui s'efforce de tout expliquer par des raisons de mécanique, ce que j'approuvais, mais sans pouvoir me rendre compte pourquoi il recourt à l'hypothèse de ces petits corps d'une fermeté infinie qu'il appelle atomes; je voyais trop bien que cela ne se peut soutenir que s'il recourait à Dieu ou à des anges qui, par un miracle perpétuel, étaient occupés à les retenir ensemble. C'est avec plus de succès que Descartes avait joint au mécanisme de Démocrite la doctrine d'Aristote sur le continu et le mouvement. Mais quand il s'agit d'expliquer les principes des choses, il avait admis tant de majeures non seulement précaires (on eût pu les passer à celui qui fait une nouvelle hypothèse), mais tout à fait inadmissibles, que dès ce temps là, *ab eo tempore*, j'ai souvent songé qu'une nouvelle hypothèse était nécessaire pour entrer plus avant dans l'intérieur des choses. »

Ainsi, par un rare bonheur dans un siècle où l'on était volontiers exclusif, Leibniz a reçu, du hasard ou de la nature, un développement à peu près complet et continu, en ce sens qu'il a reproduit, presque à son insu, le développement de l'esprit humain. En effet, les grands siècles de l'esprit humain, l'hellénisme, le siècle des Pères, la Renaissance et la Réforme, la philosophie moderne, l'ont déjà occupé; il les a traversés, sinon approfondis dès l'enfance, et bien qu'un désordre apparent ait présidé à ses premières études, on y retrouve cependant l'ordre même de la nature. Ainsi Lucien, Cicéron et Vanini écartés, (car ils furent des initiateurs de hasard), Aristote et Platon, puis les Pères et les Scolastiques, voilà ses premiers Maîtres. Les anciens ont primé les modernes dans sa vie comme dans son esprit. Dans cette bibliothèque où il n'avait point de maître, où il était heureux de n'en point avoir et de suivre ses inspirations, les anciens furent ses guides et ses initiateurs. L'Université et les modernes ne vinrent qu'ensuite. Jacques Thomasins, son maître, Gassendi, Bacon, puis Descartes; voilà l'ordre dans lequel la philosophie s'est déroulée devant lui, cela résulte de son propre récit.

Comment les connaissait-il? Sans doute assez mal, suffisamment toutefois pour voir ce qui leur manque, pour y chercher ce qu'il cherchait déjà partout. Pourquoi, par exemple, sa prédilection marquée pour Aristote? Parce qu'il y trouvait le principe de la continuité : *scalam illam qua Aristoteles ad primum motorem ascendebat.* Pourquoi son dégoût de certains scolastiques partisans à outrance des formes substantielles? Parce qu'ils sapaient le premier degré de cette échelle, *primo velut gradu succiso.* Pourquoi sa confiance en Jacques Thomasins? Parce qu'il était éclectique et qu'il cherchait à concilier les modernes avec les anciens. Pourquoi enfin accepta-t-il alors le principe fondamental de la Philosophie moderne qu'il trouvait dans Gassendi tout comme dans Descartes? Parce que le mécanisme en supprimant toute énergie native des Corps lui paraissait favorable au spiritualisme, dont il portait en lui des germes innés. Leibniz était donc conséquent avec lui-même, malgré la variété de ses goûts, et l'on peut dès lors ramener la foule un peu confuse de ses pensées à quelques principes certains.

Mais s'il admettait le principe de Descartes qu'il ne trouvait pas différent au fond de celui d'Aristote, il n'en était pas moins clairvoyant pour voir ce qui lui manque. Leibniz appartenait déjà à cette école critique de Jacques Thomasins, pour qui l'histoire de la philosophie était la pierre de touche de tous les systèmes. Il indique bien dans le récit que nous avons donné sur quoi porteront ses dissentiments futurs. Ce témoignage est complété par sa lettre à Foucher.

« Ce qu'il aimait dans Descartes, nous dit-il, c'est que, le premier, il avait nié que les bêtes eûssent du sentiment, c'est qu'il leur refusait celui de la joie ou de la douleur et des affections, ou le sens des actions et des passions et qu'il en faisait des machines comme des horloges. J'ai toujours cru, continue-t-il, que cela était nécessaire pour défendre l'immortalité de l'âme. Digby, dans son livre de l'immortalité, démontre le mécanisme par le détail des fonctions. Cordemoy le confirme dans son livre du *Discernement de l'âme et du corps* récemment édité (1). « Nous avons toutefois manqué jusqu'ici de principes solides d'une philosophie du corps, et de l'esprit : on n'avait pu expliquer jusqu'ici les divers degrés

(1) 1666.

de solidité et de ténacité dans les corps, car les atomes crochus de Gassendi ne sont pas une explication. Lui-même recourait, pour expliquer la solidité de l'atome, tantôt à l'horreur du vide, tantôt à un Dieu qui les conserve, comme s'il n'y avait point de vide entre les corps qui se touchent et se poussent. Descartes a cherché la cause de la cohésion dans le repos. Il appelle cohérentes les parties qui sont voisines dans le repos. Pour moi, comme je ne voyais pas de raisons suffisantes pour que ces corps en repos ne se séparassent pas au premier choc, ni pour que la cohésion devînt infinie, insurmontable, malgré l'énorme distance qui sépare le repos du mouvement, comme zéro l'est de l'unité, j'ai soupçonné d'autres causes très-différentes » (1).

Mais Leibniz doit beaucoup à Aristote; c'est lui, il ne le nie pas comme d'autres, il le reconnait au contraire toutes les fois que l'occasion s'en présente; c'est Aristote qui lui a donné son principe de l'harmonie universelle qui sera toute sa méthode. Sur ce point, la curieuse histoire de sa pensée par lui-même ne laisse rien à désirer. Mais nous éprouvons le besoin de répéter, en abordant cette phase si curieuse et totalement imprévue du développement de Leibniz, que la date de ce morceau est approximativement fixée par de sûrs indices historiques vers 1666, c'est-à-dire vers sa vingtième année. A l'entendre raconter lui-même par quelle voie et dès quelle époque il s'est élevé à la conception si caractéristique d'une harmonie universelle, on sera moins enclin à contester les conclusions qu'il nous appartient de tirer de ces prémisses. Nous nous bornerons ici à ce passage qui montre bien par quelle voie, non soupçonnée jusqu'ici, il s'est élevé au principe de toute sa philosophie.

« Je vis que celui qui aspire à trouver les principes des choses, devait commencer par la considération de l'existence : je me fatiguai des jours entiers à méditer sur cette notion de l'existence : « *ordiendum ab ipsius existentiæ consideratione credidi ad principia rerum aspiranti : integros dies fatigavi inquirendo in notionem existentiæ.* » Enfin je trouvai que nous autres hommes nous ne pouvions affirmer que ce que nous sentons, (nous sentons aussi des choses dont

(1) Textes tirés du récit autobiographique inédit de la bibliothèque royale de Hanovre.

nous ressentons les effets et les causes, comme quand on jette une pierre d'une élévation, et que cependant nous n'en voyons pas l'auteur). Les choses que nous avons ressenties auparavant, nous les concilions, ou du moins nous croyons pouvoir le faire. De là vient que nous ne croyons pas aux songes quand nous veillons. Mais je voyais cependant qu'il existait ou devait exister nécessairement quelque chose d'autre dans la nature. Car si j'étais seul au monde et que par supposition je vinsse à être enlevé de ce monde, les choses ne périraient pas pour cela avec moi. Mais j'avais beau imaginer d'autres principes, je croyais que tout cela se rapportait à l'essence et non à l'existence, et que je ne pourrais trouver aucune autre notion claire de l'existence que celle d'être sentie.

« J'en conclus : que l'existence des choses consiste à être sentie par un esprit infaillible dont nous ne sommes que les effluves, c'est-à-dire par Dieu. « *Ergo conclusi : existentias rerum mente quadam infallibili sentiri, cujus nos tantum effluvia essemus, id est Deo.* » (1)

Cette philosophie est celle d'Aristote dans son opposition réelle à la philosophie de Descartes. Leibniz nous dit d'après son maître : *altius ordiendum a notione existentiæ.* C'est la tendance contraire à celle de Descartes qui commençait par la pensée, au lieu de commencer comme Aristote par la notion de l'existence qui est d'être sentie. C'est ce qu'on ne remarque pas assez. Le sentiment de l'existence en général est la caractéristique de sa philosophie, tandis que la conscience de la pensée est celle de la philosophie Cartésienne.

Le sentiment de l'existence en général le conduisait à celui d'une harmonie universelle, il énonce ce principe à la phrase suivante : « Mais considérant attentivement pourquoi il en était nécessairement ainsi, je vis que nous sentons les choses beaucoup moins comme faites que comme à faire. On ne pourrait en effet trouver d'autre raison à ce que telles choses existent et non telles autres, c'est-à-dire soient perçues par l'intelligence première, si cette intelligence restait purement passive. Et alors je compris pourquoi l'intelligence perçoit l'une plutôt que l'autre, et pourquoi telles choses existent plutôt que telles autres. C'est qu'elle préfère les unes aux autres, et si elle les préfère, la cause en est

1) Suite du texte inédit traduit.

que les unes sont plus harmoniques que les autres *alia aliis sint* (ἁρμονικώτερα) Je trouvai donc que le principe intime des choses était l'harmonie universelle « *principium ergo intimum rerum reperii esse harmoniam universalem* » (1).

L'harmonie universelle! Notez bien que je ne dis pas l'harmonie préétablie : ce raffinement de son principe, ce perfectionnement du système ne viendra que plus tard. Le jeune philosophe s'en tient à l'idée si belle et si consolante de l'optimisme, à l'idée d'un ordre universel et d'une harmonie générale ou plan du monde.

Dieu choisit les choses suivant qu'elles offrent plus ou moins de rapports harmoniques *quia alia sint aliis sint* (ἁρμονικώτερα) Et qu'on ne dise pas que c'est là une vue encore vague et confuse. Il définit déjà son principe.

« Je définissais l'harmonie, la diversité compensée par l'identité « *harmoniam autem definiebam diversitatem identitate compensatam.* » J'en dérivais aussitôt le corps, l'espace et le temps « *hinc statim corpora, spatium, tempus derivabam* ». Le corps est ce en quoi beaucoup de choses sont senties simultanément ou ce qui est étendu. L'esprit est un en plusieurs, c'est ce qui perçoit l'harmonie ou le plaisir ou le manque d'harmonie *(anharmoniam)* ou douleur, qui est toujours partiel, car il n'y a pas d'anharmonie universelle dans le monde. Il s'ensuivait que Dieu ne pouvait être susceptible de douleur puisqu'il n'existe pas d'anharmonie universelle. Dieu est un, sachant tout, pouvant tout. Il est de certitude mathématique que la circulation dans le corps est un mouvement. J'en dérivais que si toutes les choses se mouvaient de la même manière, soit par exemple selon des lignes parallèles, rien ne serait en mouvement, tout serait dans un repos complet, bien plus, toutes les choses ne seraient rien. Je dis qu'aucun corps n'est dans un parfait repos. Tout consiste en harmonie ou proportion. De même si l'on suppose que dans un corps tout augmente proportionnellement, tout restera dans le même état l'un vis-à-vis de l'autre. La cohésion a lieu si les corps se meuvent autour d'un centre. C'est pourquoi la cohésion, tant des globes universels que des simples bulles, comme par exemple dans la fusion du verre, se fait par un mouvement réflexe, puis tout à coup comme on le voit

(1) Suite du texte inédit traduit.

dans les verreries, la matière s'allonge en filaments subtils, ce qui est la cause de l'apparence, de la solidité, de la connexion et comme de certains nœuds. Quant à la fusion, elle-même, elle vient du soleil à qui cet univers, dont il est le centre, sert comme d'officine » (1).

Caractérisons maintenant ce morceau. Je l'ai dit, c'est de la philosophie d'autodidacte, une vigoureuse recherche des causes, une étude originale des premiers principes des choses, une déduction des notions de corps, d'espace et de temps, à partir du sentiment de l'harmonie. Mais quelle que soit l'originalité de ce morceau, il est impossible aussi de méconnaître son caractère tout aristotélicien. Le criterium de la philosophie il le demande à Aristote. Quel est, dit-il, le criterium souverain? C'est d'être senti par l'Esprit infaillible, dont nous ne sommes que des effluves, « *existentias rerum in eo consistere ut sentiantur a mente quadam infallibili cujus nos tantum effluvia essemus.* »

Est-il donc sensualiste? Nullement, il serait en tout cas l'auteur d'une philosophie du sentiment et non de la sensation, puisqu'il cherche en Dieu même ce mystérieux organe, puisqu'il l'appelle harmonique, qu'il en exclut la douleur comme anharmonique et la passivité comme contraire à l'essence divine. La raison est pour lui le sens, le tact divin par lequel Dieu sent les choses, leur accord ou leur désaccord.

La raison pour Leibniz était alors le sentiment de l'harmonie; et de la raison ainsi comprise, il déduisait toutes les notions principales de la philosophie, celles entre autres de corps, d'espace, de temps.

Tel est ce morceau, ce manuscrit type, qui nous initie aux études philosophiques de Leibniz et nous permet de mesurer le progrès qui s'est accompli dans ses idées, depuis son entrée à l'école, jusqu'à sa sortie de l'université. Le grand principe de sa philosophie s'y trouve non seulement dans cette idée de l'harmonie universelle, autour de laquelle tout gravite dans son système, mais aussi dans cette élection d'un point de départ différent de Descartes, et conforme à Aristote. Il faut commencer la philosophie par la notion de l'existence. Cet écrit est en outre de sa

(1) Suite du texte inédit traduit.

vingtième année, antérieur par conséquent de beaucoup à toutes les assertions qu'on pourrait soupçonner d'être intéressées et il fixe irrévocablement les origines de sa philosophie.

Mais le principal mérite de ce manuscrit, c'est de vérifier et de justifier par la comparaison tous les autres. Si, en effet, la critique la plus sévère est forcée, comme nous le prouvons, de l'admettre et si ceux de la trentième, de la quarantième, de la soixantième, année de Leibniz concordent avec celui de la vingtième année, il n'y a plus de doute à avoir sur la parfaite bonne foi et l'entière sincérité de l'auteur commun. Si Leibniz, plus âgé, n'a fait que répéter les assertions de sa jeunesse et se rappeler ses souvenirs personnels, comment suspecter les seconds à moins de rejeter les premiers? ce qu'on ne peut faire. Nous pouvons donc les employer tous avec une parfaite sécurité. Leibniz est un génie sincère et incapable de nous tromper sur la source de ses inventions.

Or, la comparaison du manuscrit avec les documents postérieurs, nous donne des résultats inattendus. Prenons, par exemple, les lettres à Montmort, qui sont de 1714, terme le plus éloigné de notre point de départ, et qui sont adressées à un Cartésien à l'égard de qui Leibniz pouvait avoir quelque intérêt à déguiser sa pensée : la concordance est grande : il lui dit presque dans les mêmes termes : « qu'étant enfant, il apprit Aristote; » mais il y a joint Platon, dont ne parle pas notre manuscrit, ce qui prouve que ses études Platoniciennes sont postérieures à sa vingtième année : il ajoute qu'à quinze ans il se promenait dans le bois du Rosenthal, pour délibérer s'il garderait les formes substantielles. On voit d'après le manuscrit, qui est encore ici d'accord avec les lettres, qu'il avait fini par les rejeter, et qu'enfin le mécanisme prévalut. C'est ce que le manuscrit avait déjà mis hors de doute. Les lettres à Montmort peuvent donc être consultées d'une manière utile. Il en est de même, à plus forte raison, de la *Vita Leibnizii a se ipso breviter delineata* (1), sorte d'autobiographie philosophique malheureusement incomplète puisqu'elle s'arrête à l'âge de vingt ans, mais qui, continuée par notre manuscrit, compose une sorte de Discours de la Méthode. L'inspection minutieuse de l'ensemble et des

(1) Voir ce document dans l'appendice des *Nouvelles Lettres et Opuscules* inédits de Leibniz, 1857.

détails la fait cadrer tellement avec le texte inédit, qu'il faut les accepter ou les rejeter tous les deux; or, on ne peut rejeter le premier, il faut donc accepter le second.

On pourrait prendre ainsi l'un après l'autre, tous les renseignements biographiques émanés de Leibniz par ordre chronologique, et les justifier par la même méthode. Mais à quoi bon? Qu'il nous suffise, après avoir pris le plus éloigné, de prendre le plus rapproché du type que nous avons choisi. Dans un écrit philosophique de sa jeunesse, destiné à paraître sous le titre de : « Guillaume Pacidius », et sur lequel nous reviendrons, Leibniz fait également l'histoire de sa vie et de ses études. Qu'y trouvons-nous? Les mêmes lectures faites dans cette même bibliothèque de la maison paternelle, le même goût de l'antiquité, le même récit enfin quant au fond, avec quelques circonstances de plus, et un tour un peu oratoire, comme il convient à un écrit plus étendu et à un homme qui va paraître sur la scène et se prépare à y jouer un grand rôle. C'était bien là le cas de mentir. Leibniz ne ment pas. De même dans la lettre à Pelisson, les lettres à Arnauld, à Galloys, à Foucher, à Montmort. La concordance est parfaite et ne permet pas le plus léger doute sur son entière bonne foi.

Mais, on le sent bien, si le manuscrit que nous avons choisi, nous a servi de type, parce qu'il est la plus ancienne, et par conséquent la moins suspecte, des biographies de Leibniz par lui-même, ce document n'est pas le seul de sa jeunesse, et nous n'avons pas entendu créer un privilége exclusif en sa faveur. Ce que nous avons fait pour lui ou avec lui, on peut le faire pour d'autres. La même méthode appliquée avec les mêmes précautions donnera les même résultats. Or il est un point capital pour l'histoire de la pensée de Leibniz, parce qu'il n'a point varié dans son esprit, malgré les objections et les difficultés, et que depuis sa première jeunesse jusqu'à l'extrême vieillesse, il a maintenu son idée, sans réussir jamais complètement à l'exprimer toute entière. Ce point singulier, mais décisif dans la philosophie de Leibniz, s'appelle la caractéristique universelle. Le premier écrit où il en est question est une lettre à Oldenburg donnée par Trendelenburg, puis la même pensée dans les mêmes termes se retrouve dans toute une série de documents imprimés ou non publiés, tels que : 1° *Vita Leibnizii a se ipso;* 2° *Elementa rationis;* 3° Lettres à Galloys, à

Huygens, au Duc Jean Frédéric (1676); 4° Une longue lettre à Gabriel Wagner (1696); 5° Toute une liasse intitulée *Lingua philosophica et grammatica rationalis*.

La lettre à Oldenburg qui est de 1675, fait foi, et va nous servir de type auquel nous rapporterons toutes les autres (1). La comparaison et l'accord parfait de tous ces documents entre eux, prouveront jusqu'à l'évidence que cette idée d'une caractéristique universelle est une pensée de sa jeunesse qu'il a suivie jusqu'à la fin, sans renoncer jamais à réussir dans son exécution. « Pour moi, lui écrit-il, je reconnais que toutes les démonstrations générales de l'algèbre sont dues à une science supérieure que j'ai maintenant l'habitude de nommer ma caractéristique combinatoire, et qui est bien différente de ce qu'on pourrait croire d'après le nom. » Dans une seconde lettre au même, il dit ce que c'est: « Cette langue ou cette écriture universelle (car ce sera à la fois l'une ou l'autre), sera très difficile à composer, mais très facile à apprendre, et renfermera toute l'Encyclopédie. » Elle sera la clef des notions, la pierre de touche et le perfectionnement des esprits. Elle aura sa grammaire, sa syntaxe philosophique *nec, a logica divellendam*. L'écriture qu'il y ajoutera sera le fil de nos méditations, c'est-à-dire un certain moyen sensible et grossier qui conduira l'esprit. Cette lettre est le programme détaillé de l'invention. L'année suivante, il écrit à Galloys que sur le bateau qui le ramenait d'Angleterre « il songeait à son vieux dessein d'une langue ou écriture rationnelle ». Ainsi dès 1676, époque de son séjour à Paris, c'était déjà un vieux dessein, or, en 1675, Leibniz avait trente ans, ses pensées sur la méthode remontaient donc à sa première jeunesse, et échappent de même au contrôle de la philosophie Cartésienne.

Même résultat pour la réforme des catégories et l'analyse des notions, ou ses premières études logiques. Ici, nous n'avons pas de type premier portant une date certaine, mais la *Vita Leibnizii* ou tout autre document, déjà revendiqué et justifié, peut nous en servir, et la répétition multipliée, presque sous la même forme, des mêmes pensées corroborant ce premier témoignage, va donner

(1) Voir cette lettre dans le mémoire de M. Trendelenburg sur la caractéristique universelle.

un caractère de bonne foi à ses assertions postérieures. Ainsi dans l'histoire de sa vie, il raconte que ses études de logique à quatorze ans, l'avaient conduit à certaines découvertes précoces qui faisaient l'étonnement de ses maîtres, qu'ainsi il avait imaginé, à côté des catégories ou prédicaments d'Aristote ou les idées simples, des catégories ou des prédicaments des termes complexes ou des propositions, et que cette première vue sur la logique l'avait conduit à son idée, chère entre toutes, d'un alphabet des pensées humaines etc. Qu'on prenne maintenant la lettre à Gabriel Wagner sur la logique, 1696, postérieure de plusieurs années, sans aucun doute; même récit dans les mêmes termes et tellement exact, qu'il paraît seulement traduit du latin en allemand. Dans les *Éléments de Raison*, ouvrage encore inédit, même accord des pensées et du style, du fond et de la forme. Cette rencontre est-elle fortuite? Évidemment non; et nous acquérons ainsi la preuve que l'analyse des notions, qui s'alliait dans sa pensée à sa caractéristique universelle, est aussi une pensée de sa jeunesse qu'il n'a cessé de poursuivre, à travers toutes les phases de sa carrière philosophique.

Harmonie universelle, analyse des notions, caractéristique générale, tel est le triple résultat auquel nous conduisent ces premières recherches.

Mais on sent bien alors que pour la question si grave des rapports de Leibniz avec Descartes, nous n'irons pas arbitrairement changer une méthode qui nous a déjà donné de tels résultats. Nous prendrons simplement tous ses documents écrits ou non imprimés qui en traitent. Nous les disposerons en séries d'après l'ordre des dates, et le premier nous servira de type pour juger tous les autres.

Nous allons voir maintenant comment les applications de ce principe le conduisirent de bonne heure et bien avant le voyage de Paris à l'idée d'une Justice universelle (Droit naturel), d'une Religion universelle (Religion naturelle, Théodicée) et d'une science universelle (*Initia scientiæ generalis*); ce sera le sujet des trois chapitres suivants.

CHAPITRE II

Application de son Principe au Droit
a la Politique et a l'Histoire.

Comme en fait de principe on ne croit guère qu'aux applications, nous allons montrer, par des applications de cette période, que le principe dé Leibniz était fécond et lui ouvrait un horizon nouveau. La réforme ou la philosophie du Droit, qu'il entreprit alors et à laquelle il ne renonça jamais, date de cette époque. L'idée du Droit est étrangère à Descartes : elle caractérise la philosophie de Leibniz.

Les Scolastiques avaient pris pour point de départ la théologie; les grands philosophes modernes, la physique, mais Leibniz prit la jurisprudence; c'est elle qui donna le type à sa pensée.

Les autres opinions philosophiques, en effet, ont pu varier et se modifier avec le progrès de l'âge et de la science, et nous savons même qu'il a plus d'une fois modifié sa manière de voir sur le mouvement, sur la vie, sur la substance : seule, l'idée du droit ne varie pas chez lui. Elle est toujours le lien de l'individu avec l'univers, de l'esprit avec la matière, du monde et de l'éternité.

Leibniz se mit donc à étudier le droit, il nous dit que vers cette époque il se demandait quelle carrière il devait embrasser. Ce fut le droit et la jurisprudence qui l'emportèrent. Leibniz était d'une famille de jurisconsultes dont les exemples et la réputation durent influer sur cette précoce détermination. En tout cas il choisit sa route et la parcourut à pas de géant. Initié de bonne heure par un de ses amis aux difficultés du Droit et aux dossiers de la procédure allemande, il devint savant dans l'étude des Lois. « Les fonctions de juge me plaisaient, nous dit-il, mais je haïssais les intrigues des avocats, et c'est là pourquoi je n'ai jamais voulu plaider.

quoique de l'avis de tout le monde, je fusse très habile à écrire la langue allemande. »

Quelque temps après avoir reçu son diplôme; Leibniz interrompit les études de philosophie et de droit qu'il avait commencées à Leipzig pour se rendre à l'Université d'Iéna où il resta jusqu'à l'automne de 1663. Il suivit les leçons de jurisprudence de Falkuer et les cours d'histoire de Polissor Vosnis. Mais ce qui l'attirait surtout, c'était l'enseignement et même la personne du célèbre professeur de mathématiques Erhard-Weigel, philosophe et moraliste qui cultivait le droit naturel d'une manière originale, et avec lequel il resta toujours en relations mathématiques et philosophiques (1).

De retour dans sa patrie, Leibniz s'appliqua de nouveau sans relâche à l'étude du Droit; les professeurs Quirinus Schacher et Léonard Schwendendorfer l'y aidèrent; il dût même se soumettre à un stage de cinq ans pour obtenir le grade de Docteur. C'est avec regret que Leibniz, en quittant l'Université, jeta les yeux sur le temps qu'on lui avait fait perdre; il en parle avec colère dans la conclusion de sa *Methodus novæ jurisprudentiæ docendæ* et il y réduit les cinq années de stage à deux (*ut me lustri hujus pudeat misereat que,* écrit-il).

Après un premier traité que Leibniz fit paraître en 1664, sous le titre de *specimem difficultatis in jure, seu quæstiones philosophiæ amæniores ex jure collectæ,* qui par le choix du sujet et la manière dont il le traite est un premier essai de conciliation entre le Droit et la Philosophie, inspiré, nous dit-il, parce qu'étant nourri lui-même de philosophie, lorsqu'il se consacra à l'étude du Droit, son sujet le ramenait à ses idées favorites.

Leibniz soutint l'année suivante deux thèses de Droit Romain : celle *de conditionibus* et celle du *specimen certitudinis in jure* qui touchaient à la logique juridique, et suivaient la sévère méthode du droit Romain. L'année suivante, le 7 mars 1666, Leibniz soutint une thèse *pro loco,* c'est-à-dire dans la vue d'obtenir sous peu une place à l'académie philosophique. Il défendit sa thèse, comme on en avait l'habitude, sans avoir d'adversaire. Cette thèse était intitulée : *Disputatio arithmetica de complexionibus,* et forme une partie

(1) Voir les *Nouv. Lett. et op. de L.* 146.

du traité qu'il fit paraître la même année sous le titre : *De arte combinatoria.* Ce traité est plus important que tous les autres, moins à cause des nouvelles données logiques et mathématiques qu'on y trouve, que, parce que les nombreuses et différentes tendances du jeune philosophe viennent s'y réunir comme en un foyer, et qu'on y découvre déjà les germes de quelques unes de ses deux plus grandes découvertes : le calcul différentiel et le plan d'une caractéristique universelle. C'est pour cela que ce petit traité de Leibniz garda toujours de l'importance. « Il est étonnant, dit-il dans un essai sur la caractéristique universelle où il remonte jusqu'à sa première jeunesse, qu'un pareil traité ait pu être écrit par un jeune homme qui sortait de l'école, et qui n'avait encore aucune connaissance réelle..... Cependant je ne me repens pas de l'avoir écrit et cela pour deux motifs : 1° parce qu'il a plu infiniment à beaucoup d'hommes éclairés, et 2° parce qu'alors déjà j'annonçais au monde ma découverte, afin qu'il ne crut point que je venais seulement d'y tomber. » Une preuve de la présence de Dieu, formant la conclusion de ce traité, est digne de remarque, bien que Leibniz l'ait plus tard abandonnée.

Leibniz avait vingt ans, et il ne lui restait désormais qu'à conquérir le plus haut grade académique, celui de Docteur dans les deux Droits. On sait que la Faculté de Droit de sa patrie le lui refusa, et que ce fut le motif qui lui fit quitter son pays. Déçu par une cabale de Docteurs plus âgés qui avaient craint en lui un concurrent redoutable, Leibniz se décida à quitter sa patrie.

C'est ainsi que Leipzig et la Saxe perdirent ce grand homme qui devint l'orgueil de la nation allemande. Jamais depuis, Leibniz n'a désiré retourner en Saxe; on a dit cependant, qu'il avait cherché à y rentrer vers la fin de sa vie. Ce qui est vrai, c'est que l'on n'a aucune preuve que jamais la Saxe ait cherché à regagner Leibniz. Son souvenir à Leipzig est un mythe, c'est en vain que nous avons cherché la maison, la rue où le grand homme est né, personne ne le sait.

On était dans l'automne de 1666, quand Leibniz quitta les siens pour aller conquérir le grade de Docteur qu'on lui avait refusé. Il se rendit à l'université d'Altorf. On l'admit sans délai à l'examen et à la soutenance de sa thèse, *De casibus perplexis,* à laquelle à cette époque déjà il avait mis la dernière main. Cette thèse parut im-

primée à Altorf et plus tard Leibniz la reproduisit dans ses *Specimena*. Sa soutenance fut brillante et lui attira des offres qu'il crut devoir refuser. Mais les principes du Droit de la nature, sont ne germe dans son traité *De arte combinatoria* et nous les trouvons développés et clairement énoncés dans la *Methodus nova*.

Boinebourg vint sur ces entrefaites à Nuremberg, le vit, se lia avec lui et l'emmena à Francfort.

Ainsi préparé par de fortes études juridiques, Leibniz entreprit la Réforme du Droit, la première de toutes suivant lui et la plus difficile, si l'on considère la variété des objets qu'elle embrassait, surtout en Allemagne, et le nombre des obstacles qu'il fallait surmonter pour l'accomplir.

Le premier ouvrage de la période de Francfort, ouvrage qu'il donna au public, d'après les conseils de Boinebourg qui voulait le faire connaître à Schouborn est assurément le plus remarquable de ses écrits jusqu'à ce jour, bien qu'il l'ait, comme il le dit lui-même dans la préface, jeté sur le papier plutôt qu'écrit, sur la route, dans les hôtels, sans livres, sans aide et de mémoire. Il n'en était que plus riche en idées. C'est le code de ses réformes et l'application de ses méthodes. Nous nous attacherons surtout à cet écrit. Il est précédé d'une dédicace au Prince et parut à Francfort en 1668, sans nom d'auteur, sous le titre : *Methodus nova docendæ discendæque jurisprudentiæ*. On n'y peut méconnaître une fermentation d'idées extraordinaires. Depuis Bacon on n'écrivait plus ainsi. Il y résume en quelques pages toutes les parties de cette vaste science du droit. On pourrait dire même qu'il en invente dont les noms sont inconnus, mais qu'il avait créés par ce besoin d'unité ou plutôt d'harmonie qu'il portait dans toutes les sciences. On l'a blâmé de ce qui fait, à nos yeux, le principal mérite du livre. On l'a trouvé trop philosophique, trop sévère dans ses jugements et même un peu chimérique dans ses projets d'amélioration et de réforme. Pour nous, c'est là plutôt un éloge, c'est ce qui fait de ce livre le type de sa réforme. Ce que je remarque en effet dans cet écrit, c'est que Leibniz cherchait déjà dans le désordre des lois et le chaos de la jurisprudence allemande, l'idée dominante de sa vie, l'idée d'une harmonie universelle et que ce livre est aussi une philosophie du Droit. C'est ainsi qu'il se rattache à l'ensemble de ses travaux philosophiques. Une philosophie du Droit, telle est la

grande lacune que Leibniz cherchait dès lors à combler. Et comme nous l'avons vu en possession d'une méthode et d'un prinoipe, c'est l'application de ce principe et de cette méthode qu'il nous intéresse de suivre dans ce premier et remarquable essai. La méthodologie du Droit y est traitée avec un soin particulier.

Il avait divisé la Théologie et la Jurisprudence en quatre parties : Didactique, Historique, Exégetique et Polémique. La partie exégetique, était consacrée à tracer les règles destinées à faire découvrir le sens vrai des lois, leur saine interprétation. La partie Didactique, avait pour but de dissiper le cahos des anciennes lois, de substituer un ordre naturel à l'ordre arbitraire, et d'établir une distinction entre les différents monuments de la science.

Mais avant d'aborder cette tâche, il y avait, suivant Leibniz, d'autres travaux plus gigantesques à entreprendre.

On peut se faire une idée de l'état de la science et surtout de cette idée de perfection absolue qu'il portait en toutes choses : *in omni genere summum*, en considérant, par exemple, ce qu'il indique comme manquant : Un nouveau *Corpus Juris; Elementa Juris.* (nous apprendrons à connaître ces *Elementa*); une Histoire des progrès du Droit; une Philologie du Droit, les concordances juridiques, une Arithmétique du Droit, les Institutions du Droit universel, une Herméneutik des éléments démonstratifs du Droit etc., en tout 37 pièces, et, dit l'auteur, tout alors n'est pas encore dit. « Je ne cherche point la gloire, continue-t-il, mais l'utilité générale, et c'est pour cela que j'ai gardé l'anonymat. Si je vois que j'ai produit l'effet que je désirais, je chercherai sous peu à abréger le chapitre des *Desiderata*, et si je ne le fais pas, j'aurai du moins apporté mon tribut. »

L'étude du Droit positif devait être précédée de l'étude du Droit naturel. Il fallait apprendre ce que c'est, au point de vue général et philosophique, que le juste et l'injuste. Ces préliminaires posés, devait ensuite venir l'étude directe du Droit, c'est-à-dire des lois. D'abord le Droit naturel, puis le Droit positif déduit d'après un ordre géométrique découlant de principes absolus et universels applicables aux cas particuliers.

Dans ces divisions et subdivisions rentraient les lois de la famille, des successions, des donations, ainsi que les lois plus particulièrement relatives à certaines classes de la Société.

L'Histoire du Droit trouvait ainsi sa place, elle concernait plus directement les lois appliquées par les faits. Elle devait comprendre non seulement l'histoire de Rome, mais encore l'histoire des peuples du Moyen Age.

On ne doit pas négliger le droit canon et oublier l'insistance avec laquelle Luther recommande l'étude de cette partie du droit ecclésiastique.

L'Histoire du Droit va encore plus loin suivant Leibniz. Elle contient une autre partie : celle des législations comparées.

L'Histoire du Droit doit être ainsi la règle qui servira à appliquer l'Exégèse ou interprétation des textes de la loi, aux cas contradictoires ou douteux. Qu'il nous suffise de dire que Leibniz est guidé dans ces règles d'interprétation par les principes les plus élevés de la méthode philosophique, tels que la résolution des cas ambigus ou particuliers par le recours à l'analogie et qu'il essaie une conciliation entre deux écoles en guerre sur ce point : l'école de l'équité et de l'analogie et l'école du sens littéral ou école historique.

Dans le plan dont nous venons de parcourir les principales parties, se révèle l'esprit de Leibniz tel qu'il était, c'est-à-dire étendu, conciliant, élevé et plein d'une érudition curieuse. Par une telle réforme, on peut déjà se faire d'avance une idée de la théorie du Droit naturel telle que la comprenait Leibniz.

La théorie du Droit naturel dans les œuvres de Leibniz, antérieures à 1672, est faite tant par ses critiques de Hobbes et de Puffendorf, que dans la *Methodus novæ docendæ discendæque jurisprudentiæ* que nous analysons. C'est en condensant les principes philosophiques qui soutiennent toutes ces applications de cette période que nous en comprendrons bien l'ensemble et la rigueur et que nous en jugerons mieux la force.

Le premier acte de Leibniz en abordant le Droit naturel, fut un acte d'émancipation. Selon lui le Droit naturel ne s'adresse qu'à la raison et ne dépend que d'elle. Le Droit naturel comprend toutes les lois imposées par la raison à l'homme vis-à-vis de ses semblables. Où est le principe de ce droit? Est-ce dans la volonté des souverains ou l'autorité? Ou bien suivant quelques philosophes, faudra-t-il remonter jusqu'à la volonté divine? Faut-il, d'un autre côté, trouver ce principe dans le fait de la sociabilité humaine?

Voilà les opinions que Leibniz examine en posant ses prolégomènes.

La première confond le droit avec la volonté. Elle est la même que celle de Hobbes, elle ne s'explique pas. Elle absout la tyrannie, et abolit tout Droit des gens.

La seconde opinion, celle qui met le fondement du Droit naturel dans la volonté et la puissance divines, est également repoussée par Leibniz, mais avec plus de respect. « Le père, dit-il, tout père qu'il est, ne jouit pas d'un droit absolu. Il y a des règles naturelles et des lois positives qui limitent ses droits.» Ainsi Leibniz, en reconnaissant et définissant l'autorité paternelle, l'a circonscrite et n'a pas admis qu'elle fût absolue.

Dieu est, par rapport au genre humain, ce qu'un père est pour ses enfants. S'il était vrai que le Droit fût une création volontaire et arbitraire de la volonté divine, nous en viendrions à consacrer le droit de la force à la suite de Hobbes et de Puffendorf. Donc, en faisant dériver le Droit de la volonté divine, on s'engage dans une voie fausse et dangereuse.

Leibniz va jusqu'à dire que, d'après ce système, il faudrait conclure : que, si le démon pouvait commander, il devrait être obéi, et que Dieu pourrait, par pure fantaisie, damner l'innocent et sauver le criminel. Voilà où l'on finit par arriver, si l'on fonde le Droit, non sur la raison de Dieu, mais sur sa volonté toute puissante. Aussi approuve-t-il le mot de Grotius : *Fore aliquam naturalem obligationem, etsi daretur quod dari non potest Deum nullum esse.*

Il y a cependant des philosophes (les Cartésiens), qui croient que Dieu peut faire, par exemple, que les trois angles d'un triangle n'égalent pas deux droits, qu'il peut aussi changer les axiomes, et par conséquent ruiner les préceptes de la morale.

Leibniz ne craint pas de dire que de pareilles opinions soulèvent le dégoût de la raison. Il fait observer que, si la vérité et la bonté peuvent ainsi être changées, d'un moment à l'autre, par un acte de l'arbitaire divin, elles n'existent plus par cela même, et que la force et la contrainte ne peuvent éveiller que la crainte et la terreur.

Cette critique du Cartésianisme poursuivie sur le terrain du Droit est très remarquable. A la théorie du bon plaisir, admise et défendue par Descartes, Leibniz substitue celle de la raison et de la justice.

Le Dieu de Leibniz n'est pas un despote comme le Dieu de Descartes : c'est un souverain constitutionnel, si je puis m'exprimer ainsi, qui gouverne d'après la meilleure des constitutions qui est sa nature même (1).

Donc, conclut-il, c'est la sagesse et l'amour de Dieu qui donnent le principe du droit et de la justice. *Caritas sapientis tantum differt a felicitate quantum ratio rerum permittit* (2). Les conséquences qu'il en tire n'ont pas été assez remarquées. C'est d'abord qu'il y a une morale naturelle à côté du droit naturel, et que les principes de toutes deux reposent sur la raison objective, seul fondement des vérités éternelles. Je ne crains pas de dire qu'ici Leibniz a frayé la route à Kant et aux modernes, en reconnaissant et proclamant ainsi l'indépendance de ces deux sciences.

Cette première maxime de Droit appartient autant à Dieu qu'à l'homme et se place à une hauteur telle, qu'aucune attaque ne peut l'atteindre.

Quant à l'opinion qui fait dériver le droit naturel de la sociabilité humaine et spécialement des lois de conservation de la société, Leibniz la repousse, parce que la société n'est pas le but lui-même mais seulement un moyen. La société humaine n'est en effet qu'une fraction de la société plus vaste qui existe entre l'homme et Dieu.

Deux vérités que Leibniz défend avec énergie.

1° Le dogme de la vie future est le complément et le corollaire de la loi naturelle.

2° La loi naturelle embrasse non seulement l'extérieur, mais encore l'intérieur de l'homme.

L'homme sacrifie souvent sa position et sa fortune, à son devoir. Il est même des cas où c'est pour lui un devoir strict de sacrifier sa vie, pour ne pas franchir les limites du droit. La croyance à une autre vie est donc le seul encouragement possible à l'accomplissement du devoir. On dit bien, que l'observation de la justice peut seule donner le bonheur et que le crime et le malheur marchent

(1) A cette maxime un peu dure : *Fiat justitia, pereat mundus !* Leibniz substituait celle-ci : *Fiat justitia, ne pereat mundus.* Voyez aussi Ep. III ad Kestnerum. Op. Dutens. IV. 3. 256.

(2) *Sapientiam nihil aliud esse dicimus quam ipsam scientiam felicitatis. — Vir bonus est qui amat omnes quantum ratio permittit (Codex diplom. fol. 6).*

d'ordinaire ensemble : mais il faut reconnaître qu'un tel ordre de choses n'est pas général et n'existe que pour quelques personnes. Il n'est pas évidemment universel à l'égard de la masse du genre humain. Donc le dogme d'une autre vie est indispensable pour assurer l'ordre ici-bas. Il est dès lors aussi vrai que la croyance à la sagesse et à la justice de Dieu.

Autre conséquence : la loi naturelle doit s'étendre sur nos sentiments et sur nos pensées comme sur nos actions. La perfection, en effet, embrasse l'intérieur comme l'extérieur. C'est ici une maxime de droit naturel, proclamée par tous les philosophes, et qui n'a pas besoin, pour être admise, de s'appuyer sur la révélation. C'est, on peut le dire, la règle première du droit naturel.

Dans le *Codex juris gentium diplomaticus*, ouvrage postérieur à ceux que nous examinons ici, mais qui les résume tous, il définit le droit : une puissance morale « *quœdam potentia moralis* » et l'obligation : une nécessité morale (*nécessitas moralis*). La justice est l'amour d'un sage (*charitas sapientis*) l'amour est le plaisir qu'on trouve dans la félicité d'autrui (*amare est felicitate alterius delectari.*) La félicité est l'état d'une joie ou d'un contentement durables. De telles définitions n'ont pas tant besoin d'être admirées que d'être méditées. Elles font partie de l'universel, de l'infini, et en même temps elles s'appliquent au particulier. La philosophie d'un Leibniz pourrait se définir ainsi : *Charitas sapientis.*

On ne peut exclure de la morale nos sentiments ou nos pensées, car l'action n'est que la conséquence qui découle de ces opérations intérieures. Leibniz, à l'appui de cette vérité, donne non seulement des raisons philosophiques, mais encore des raisons judiciaires. Ainsi, par exemple, la sincérité du serment exigé devant la justice.

Donc la loi naturelle est la loi de la raison, la loi universelle. En même temps, elle se confond avec la justice. De son côté la justice est la loi de l'amour, c'est par ce chemin que Leibniz, malgré son attachement à la raison, s'élève à la plus haute contemplation et raisonne sur l'amour divin de Saint Augustin, de Platon et de Mallebranche.

Leibniz compare l'admiration à l'amour, et il trouve que l'amour est de l'admiration augmentée de la félicité que l'on goûte en entrant en communication avec l'objet aimé.

C'est dans le quatrième volume, celui qui est consacré à la juris-

prudence, et dans la partie la plus aride que se trouvent ces hautes échappées.

Après avoir défini la loi dans son essence même, Leibniz donne les degrés par où les actes s'élèvent en perfection. D'abord le droit strict, ensuite l'équité et puis la piété.

Le droit strict ne comprend guère que la justice négative, il consiste principalement à ne faire de tort à personne : *neminem lædere*. Il comprend le droit de légitime défense, le droit de poursuivre devant les tribunaux, le droit de guerre. Ici Leibniz appuie sa doctrine par des raisons aussi solides et meilleures même que celles que met en avant Grotius.

Le droit de guerre, est le droit de se défendre de la force par la force. L'idéal du droit de guerre existe dans la lutte de l'homme contre les choses. Celles-ci ne peuvent être considérées comme morales dans leur résistance contre l'homme. Lorsque la victoire appartient à ce dernier, alors naît le droit de possession ou plutôt le droit de propriété. Ainsi ce dernier droit ne résulte pas d'une première occupation, mais de la lutte contre les choses. Remarquons en passant, combien cette théorie est favorable au travail.

L'homme qui use de la force pour m'attaquer, et qui n'a pas d'autre raison, me confère par celà même le droit de libre défense, le droit existe de même contre la ruse, le dol et leurs semblables.

Il est difficile de comprendre comment cette théorie n'a pas frappé plus d'esprits, parmi le grand nombre de ceux qui ont étudié Leibniz.

Au dessus du droit strict on doit ranger l'équité. Le droit strict donne l'aptitude et non la puissance. Il n'autorise donc pas d'action du moment que l'équité a pénétré dans la loi. C'est à cette dernière alors qu'il faut avoir recours. L'équité prêche une sorte d'inégalité, tandis que le droit strict veut qu'il soit rendu à chacun suivant son mérite.

Enfin avant tout se place la piété ou *justice universelle*, vertu qui ne peut appartenir en propre qu'à Dieu, car c'est elle qui dispense la sanction dernière et définitive. L'homme peut l'appliquer, par imitation, aux êtres qui ont été mis à sa disposition. C'est, les yeux fixés sur ce type immuable de l'ordre et de la justice, que Leibniz conclut : « l'existence d'un être très-bon et tout puissant est le dernier fondement du Droit de nature ».

On le voit ici encore, Leibniz fidèle à son principe, s'élève à la justice universelle, *justitiam universalem.* C'est elle qu'il cherche dans le droit naturel et qu'il ne trouve que dans le troisième degré du Droit. Il montre ainsi que la morale est nécessaire pour consommer l'idée du Droit, et que bien loin de s'en séparer, il faut la considérer comme partie intégrante de la première.

Cette doctrine est irréprochable, elle unit les beaux résultats de la théorie à la sainteté de la pratique. Elle adoucit et transforme la justice en amour. Elle assouplit en quelque sorte l'amour lui-même, et tend à diminuer son absolu.

Les conséquences à tirer de principes si élevés ont été poursuivies, sinon atteintes, par les philosophes et publicistes du XVIIIe siècle, et forment la part de vérité de la philosophie humanitaire.

Mais quand on songe que cet ouvrage capital sur le droit, sur la méthode, sur la philosophie de cette science est de 1668, que la série de ses travaux pour la réforme de la jurisprudence, est antérieure au voyage de Paris, on est forcé de reconnaître que ce jeune philosophe qui établissait ainsi les fondement de la Morale et du Droit sur la base infaillible de l'objectivité des vérités éternelles, était appelé à détrôner les maximes régnantes sur la justice arbitraire du Dieu de Descartes, et sur le droit strict du Souverain de Hobbes. Il y avait là, une conciliation du particulier et de l'universel, de la théorie et de la pratique, de la justice et de l'amour qui ne pouvait venir que d'un principe supérieur, celui de l'harmonie universelle.

Guhrauer, frappé de ces vues élevées, va jusqu'à faire de cette théorie du droit, la base de son harmonie préétablie : c'est le contraire qu'il faut dire : c'est son harmonie préétablie qu'il appliquait déjà au droit et à la morale.

Elle n'est encore énoncée que sous une forme générale et abstraite, comme corollaire du droit de la nature ou de la justice universelle; mais ce corollaire est évidemment le point de départ de sa spéculation. Car ce que Leibniz a appelé sa Monadologie, et l'exposé qu'il en a fait vers la fin de sa vie, n'est en vérité que le développement concret de la présence de Dieu dans la nature. Ce que l'Écriture nomme : le Royaume de Dieu et Leibniz : la Monarchie Divine universelle sur les esprits, est dans son système le but du droit de la nature ou de la philosophie de la nature. Le droit et la

nature sont les deux axes du système, et bien que chacun soit enfermé dans sa propre sphère, tous deux tendent continuellement vers leur harmonie mutuelle. De Dieu, comme principe absolu, découlent deux sciences : 1° la science du droit avec ses trois degrés. Le droit véritable (jurisprudence), la politique, la morale ou la piété proviennent de Dieu considéré comme Monarque absolu dans le royaume des esprits moraux; 2° la science de la nature provient de Dieu, comme auteur et créateur du monde, et par Dieu ces deux sciences s'unissent. La voie que Leibniz a prise pour le développement de sa doctrine a donc son point de départ dans le droit et de là, va à la nature. C'est ainsi que le montrent et sa vie et sa carrière. Et cette source une fois connue, nous voyons pourquoi Leibniz, pendant toute sa vie, étudia de préférence le droit, la politique et la théologie, trois sciences dérivant des trois degrés du droit naturel. Celui qui est bien pénétré du droit de la nature, de ses rapports et au droit et à la politique et la théologie ou à la morale, celui-là, dit Leibniz à la fin de sa *Methodus nova jurisprudentiæ*, est le véritable philosophe du droit *(Juris philosophus)*, le prêtre de la justice *(Justitiæ sacerdos)*, l'expert du droit des peuples et du droit public et divin qui en découlent, celui auquel seul l'État peut être confié. Tel était l'idéal de la vie et de la philosophie que s'était créé Leibniz fort jeune et qu'il ne perdit jamais de vue.

Il nous resterait à poursuivre les applications de son principe au Droit public et à la politique.

Le cercle dans lequel vivait Leibniz, ses relations quotidiennes avec Boinebourg et son entourage, auraient suffi pour ne pas le rendre indifférent à la vue des nuages qui assombrissaient l'horizon de l'Allemagne du côté de la France. C'était avant 1672.

La foi publique aux traités était menacée, par l'ambition d'un jeune Prince qui tournait déjà ses regards vers l'Allemagne et menaçait sa sécurité non moins que le célèbre traité de Westphalie qui en était le fondement le plus assuré.

C'est dans ces circonstances et sous l'influence de son maître, que Leibniz à Schwalbach composa, du 6 au 8 Août 1670, c'est-à-dire en trois jours, le mémoire intitulé : *Securitas interna et externa et status præsens.* Entré complètement dans les vues politiques de Boinebourg, il rejeta comme lui la triple alliance, et se déclara pour la bonne entente avec la France.

Mais l'année suivante 1671, à la nouvelle des armements de Louis XIV, son patriotisme éclate et il jette le cri d'alarme dans la seconde partie de ce remarquable manifeste. « Il faut, dit-il, une coalition contre la France.»

Hardie et grande conception, qui avait le tort d'être conçue trop tôt, comme celle qu'il appelait avec orgueil son invention d'État et qu'il allait bientôt présenter à Louis XIV. Je veux parler d'un projet d'expédition en Égypte, conçu pour détourner de l'Allemagne les armes et la puissance de Louis XIV et les rejeter sur l'Égypte, et qui est bien le plus gigantesque projet que politique ait jamais conçu, puisqu'il s'agissait de détourner le cours de la puissance du grand Roi, et de hâter ainsi, peut-être de deux siècles, le cours du temps en supprimant Napoléon.

Ce fut l'occasion de son voyage à Paris, où nous le retrouvons bientôt exposant ses plans à Louis XIV, et poliment éconduit par Pompone qui répondit « que les guerres saintes depuis Saint Louis n'étaient plus à la mode. » La naïveté audacieuse du génie ne fut pas comprise et ne pouvait l'être.

Mais ce que je remarque, c'est l'essor de cette pensée, encore retenue, sans doute, dans les formes de la scolastique, mais qui embrasse déjà le monde, par la fécondité et l'universalité d'un principe.

CHAPITRE III

NOUVELLES APPLICATIONS DE SON PRINCIPE A LA RELIGION. — PLAN DE SON GRAND OUVRAGE DES DÉMONSTRATIONS CATHOLIQUES. — DISCUSSION SUR LE *Systema Theologicum*. — LA THÉODICÉE AVANT 1672.

Vers la même époque, Leibniz s'occupait avec Boinebourg d'un autre ordre d'applications de sa méthode, qui n'étaient ni moins importantes ni moins curieuses que celles qu'il en faisait au Droit et à la politique, je veux parler des applications religieuses. On trouve dans le Catalogue des œuvres imprimées de Leibniz, plusieurs petits traités de cette période qu'il composa à la demande de Boinebourg : « *Confessio naturæ contra atheistas 1667. Sacrosancta Trinitas per nova inventa Logica défensa 1671* ». Déjà son art combinatoire finissait par une démonstration mathématique de l'existence de Dieu. On savait cela : mais on ne voyait pas bien quelle était au juste la valeur et la portée de ces travaux, pourquoi ils furent composés, et quel lien les rattachait.

Nous avons trouvé une lettre inédite, de Leibniz au Duc Jean Frédéric, qui répond à ces questions, et rend leur valeur à ces fragments dispersés d'un ouvrage de religion qu'avait entrepris Leibniz. Voici le passage de cette lettre qui s'y rapporte : « ayant examiné les controverses avec feu M. le Baron de Boinebourg, je trouvai qu'il n'y avait que trois ou quatre endroits dans le Concile de Trente qui me faisaient peine, et qui, à mon avis, avaient besoin d'une interprétation, non pas contraire aux paroles, ni au sens de l'Église, comme je crois, mais bien aux opinions vulgaires des scolastiques, et particulièrement des moines. Et comme ces gens ont un grand ascendant sur les esprits, témoin la peine qu'ils ont donnée à Galilée, je désirais pour être sûr et pour aller avec sincérité, qu'on me procurât une déclaration de Rome portant que ces interprétations ne contiennent au moins rien qui soit contraire à la foi.

« M. de Boinebourg fut ravi de la proposition et lorsque j'allai en France il me donna des lettres pour M. Arnaud, croyant que son sentiment serait d'un grand poids; mais la mort de M. de Boinebourg m'a ôté l'espérance de réussir par cette voie et j'ai songé dès lors à V. A. S. d'autant que M. de Boinebourg avait eu dessein déjà de lui en parler.

« Or, supposant ces déclarations obtenues, j'avais dressé le plan d'un ouvrage important (*sub Titulo Demonstrationum Catholicarum*) consistant en trois points; la première devait donner des démonstrations de Dieu, de l'âme, comme en effet j'en ai de surprenantes. La seconde devait contenir les preuves de la religion chrétienne et de la possibilité de nos principaux mystères, particulièrement de la Trinité, de l'Incarnation, de l'Eucharistie et de la Résurrection des corps; la troisième de l'Église et de son autorité, du droit divin, de l'hiérarchie (sic) et des limites de la puissance séculière et ecclésiastique, dont la différence est: que tous les hommes et les ecclésiastiques même doivent obéissance extérieure et passive, c'est-à-dire au moins une irrésistibilité et souffrance sans réserve sur les biens extérieurs, suivant la pratique des premiers chrétiens, qui n'obéissaient pas aux ordres impies des Empereurs, mais qui en souffraient tout. En échange tous les hommes et même les souverains doivent à l'Église une obéissance intérieure et active, c'est-à-dire, ils doivent faire tout ce que l'Église commande et croire tout ce qu'elle enseigne; mais elle ne commandera jamais de résister aux souverains et n'enseignera jamais ce qui implique contradiction, car il n'y a que ces deux points exceptés. Sur les principes j'expliquais clairement les questions les plus difficiles. »

On pourrait croire qu'il s'agit du *Systema theologicum*. Ce manuscrit paraît à première vue s'appliquer à ce grand ouvrage des Démonstrations Catholiques, dont il avait dressé le projet. C'est en effet un ouvrage de Théologie et de controverses où les questions sont résolues dans un sens de conciliation et presque toujours favorables aux Catholiques, bien qu'un mot échappé à M. l'Abbé Lacroix prouve évidemment que c'est un protestant qui l'a dressé (1).

Mais outre que par sa date, fixée par de sûrs indices historiques

(1) Voir ce mot dans les remarques de M. Grotefend, Göttingens Anzeige.

entre 1684 et 1686, il appartienne déjà à une toute autre période, une raison tirée du fond même du sujet, c'est l'impossibilité où nous sommes de faire une exacte application de pièces. Un coup d'œil jeté sur la table des matières suffit pour prouver que le « *Systema Theologicum* » ne s'applique pas d'une manière exacte au plan des Démonstrations Catholiques, tel que Leibniz l'a tracé au Duc Jean Frédéric. Où sont d'abord ces trois parties si tranchées? 1° L'existence de Dieu et de l'âme; 2° Les preuves de la religion chrétienne et de ses principaux mystères; 3° De l'Église et de son autorité? On me dira que ces parties sont fondues en une, que l'ordre est changé, qu'on retrouve à peu près toutes ces parties, sauf une. Mais d'abord cette partie qui manque est précisément la première et la plus importante, celle qui devait conserver son caractère philosophique à tout l'ouvrage et qui devait être précédée des éléments de la vraie philosophie, dont il n'y a pas la moindre trace dans le « *Systema Theologicum* ». Dans la lettre au Duc Jean Frédéric, Leibniz nous annonce une Théodicée. Dans le « *Systema Theologicum* » nous n'avons qu'un *Codex Theologicus*. L'un devait être un ouvrage de haute philosophie, le second est un traité *irenique* (1) qui devait servir dans les négociations entamées entre les théologiens des différentes Cours de l'Allemagne et de l'Étranger.

Le « *Systema Theologicum* » écarté, que devions-nous faire? Rechercher ces écrits de la période de Mayence, si intéressante par son caractère de spontanéité religieuse, qui devaient entrer dans son grand ouvrage des démonstrations catholiques, et, à défaut d'écrits d'une juste longueur, ressaisir les fragments et les morceaux détachés qui devaient faire partie de ce grand tout. Or, quand je trouve à Hanôvre, dans cette mine inépuisable de la bibliothèque où il a vécu, un écrit qui porte le titre même qu'il avait choisi : « *specimen demonstrationum catholicarum* » avec ce commentaire « *seu apologia fidei ex ratione* », écrit à la vérité fort court, mais très expressif, et dont la brièveté même est un trait de plus qui s'y rapporte puisqu'il l'appelle grand « *non mole sed momento rerum* »; quand ensuite, je trouve une dissertation « *commentatiuncula de judice controversiarum seu Trutina rationis et norma textus* », qui est précisé-

(1) d'*εἰρήνη* : la paix.

ment l'application dont il parle du calcul des probabilités aux opinions des hommes, quand tout cela est accompagné toujours, comme il l'avait résolu, d'éléments : « *Elementa veræ pietatis* », quand je trouve enfin toute une Théodicée de Leibniz antérieure à 1672 et datant de la période de Mayence, j'avoue qu'il m'est impossible de ne point voir qu'avant 1684, date du « *Systema Theologicum* », Leibniz avait déjà arrêté dans son esprit, les principes de sa théodicée, et j'ai bien le droit de dire : voilà les pierres de l'édifice dont la lettre au Duc Jean-Frédéric nous a donné le plan.

Le caractère philosophique de cette œuvre, et des différents morceaux qui la composent, est ce qui la distingue de toute autre qui ne serait que documentale ou politique. Ici, je le répète, nous touchons les fragments presque sacrés d'une Théodicée, ces humbles pierres deviendront un monument auguste, et je ne sais si l'érudition et la critique venant remplacer, dans les essais définitifs de Théodicée, l'initiative de générosité et de philosophique réforme qui l'animait pendant la période de Mayence, ne feraient pas, sur plus d'un point, préférer l'esquisse au tableau même.

Énumérons maintenant ces différents écrits, dans leur ordre, en leur assignant leur place.

1° *Specimen Démonstrationum Catholicarum, seu apologia fidei ex ratione.* C'est le premier trait du discours de la conformité de la foi et de la raison, qui ouvre la Théodicée et en forme le portique et la préface. Comme dans le trait des maîtres, tout s'y trouve : alliance de la saine philosophie et de la bonne théologie, appel au dernier concile de Latran qui n'admet pas qu'il y ait deux vérités, mais une seule, réapparition des causes finales, du spiritualisme et de la véritable piété en philosophie, attaque aux esprits forts et aux libres penseurs, dont il eut à supporter les railleries (*Hæc illi primo irridere*) et enfin triomphe de ses doctrines qui finirent par prévaloir auprès des bons esprits.

2° *Dialogus de immortalitate mentis et necessitate rectoris in mundo et confessio philosophi, seu de justitia Dei circa prædestinationem aliisque adhoc argumentum spectantibus.* C'est la première partie de l'existence de Dieu et de l'âme. A cette partie se rattachaient déjà différentes preuves de l'existence de Dieu qu'il avait données dans ses autres écrits ; mais au point de vue de la Théodicée les deux dialogues que j'indique ont une importance plus

grande (1). Le premier de ces dialogues est malheureusement perdu, mais le début du second ne nous laisse aucun doute sur l'exécution de cette partie : « *satis superque nuper de immortalitate mentis et necessitate rectoris in mundo contulimus* », dit-il, avant d'aborder la seconde partie qui traite de la justice et de la bonté de Dieu. C'est précisément l'ordre de la Théodicée qui s'ouvre par une preuve de l'existence de Dieu et roule ensuite sur ces graves problèmes de la justice et de la bonté divines. On pourrait dire que Leibniz n'a fait que traduire en langue française et approprier ces deux dialogues qui renferment non seulement toutes les thèses de la Théodicée, mais des solutions analogues sur toutes les questions, preuve irrécusable que ses principes étaient déjà irrévocablement fixés. Il y a plus, on y trouve une déduction de sa Théodicée future à partir de son grand principe de l'harmonie définie : « *similitudo in varietate seu diversitas identitate compensata* ». Il y ramène le bonheur, qui ne peut être, dit-il, que spirituel aux esprits. La plus grande harmonie des esprits, dit-il, ou le bonheur consiste dans la concentration de l'harmonie universelle, à savoir : Dieu dans l'esprit. Après avoir prouvé que tout bonheur est harmonie, il en conclut que Dieu aime tous les hommes et par conséquent qu'il est juste.

Il entreprend de défendre, par ce même principe, la cause de Dieu et celle de sa justice. Dieu aime tous les hommes parce qu'il est juste : *Justus qui amat omnes*. Leibniz, voyant renaître la fatalité antique sous les formes du Spinozisme et du Mahométisme; se sauve par l'idée de l'harmonie universelle qui vient détrôner et remplacer le sort et le destin.

Je ne connais rien de plus émouvant que cette *confession du philosophe*. Le Théologien Calviniste lui montre la plainte éternelle des damnés, « qu'ils sont nés ainsi, qu'ils ont été prédestinés à la damnation, à la misère, à la mort, que tel concours de circonstances les y a portés; ils ont eu les stimulants du vice sans les adoucissements de la vertu; tout a conspiré à les perdre. » Combien il est cruel, ajoute-t-il, que celui qui a fait leur misère, la contemple d'un œil impassible, que le père qui les a engendrés l'ait fait pour leur malheur et soit leur bourreau. « Alors ils maudiront

(1) Aussi Leibniz les rappelle-t-il dans sa *Théodicée*, p. 569, § 211.

la nature des choses féconde pour leur perte et ce Dieu, heureux de la misère commune, ils se maudiront eux-même à cause de leur indestructibilité même ou, comme le dit plus énergiquement le texte de leur inextinguible existence, et la série de l'univers où ils ont été fatalement enveloppés, et cette possibilité éternelle et immuable des idées, première source de tous leurs maux. Ils maudiront jusqu'à cette harmonie universelle qui en est sortie et qu'elles ont déterminée : détestable fruit de ces idées qui ne pouvaient se réaliser que par le choix parmi les candidats à l'existence, de cet ordre de l'univers où leur misère est comprise, et sert d'ombre au tableau du bonheur d'autrui ».

La Théodicée ne contient pas de plus éloquent tableau de la misère humaine, que cette plainte des damnés dans la bouche du Théologien Calviniste. Mais si nous avons souvent admiré Leibniz, si la fermeté douce et forte de son esprit nous a charmé, si la fécondité de ses raisons nous a paru inépuisable, c'est surtout en cette circonstance où pressé de toutes parts et forcé de se résoudre, il répond à ce réquisitoire calviniste sans trouble, d'une manière antique à peu près comme Enée à ses compagnons :

Fata viam invenient...

L'optimisme, qui est le plus beau fruit de l'harmonie universelle, est développé dans sa réponse : les principaux arguments de la Théodicée s'y trouvent : et cela avant 1672. On y voit Leibniz, vainqueur du Calvinisme, dépasser dès cette époque le principe du protestantisme : mais on y voit aussi, que son optimisme qui se détache sur le fond triste et sombre de la misère commune, texte favori des Théolologiens de son temps, n'a pas le sourire bénévole et confiant que lui prête la malice implacable de Voltaire. C'est au contraire la plus belle application de son principe scientifique : celui de l'harmonie universelle. Il veut dès lors y ramener la science du bonheur et les règles de la Justice éternelle.

3° *Rationale fidei Catholicæ in quo brevi specimine ostenditur dogmata Catholica magis rationi consentire quam sectarum quarumcumque.* C'est un fragment et comme une esquisse de la deuxième partie qui devait contenir les preuves de la religion chrétienne. Une note de Leibniz à la marge, nous révèle l'esprit de ce fragment. « *Conferendi auctores hæresiologiarum,* puis au dessous : *Sanctus Augustinus*

Sanctus Epiphanius, Alphonsus a Castro, Schlussenbergius, ut ostendatur dogmata hœreticorum parum esse rationicon sentanea ». L'apologétique chrétienne a beaucoup occupé Leibniz dans toute cette période. Leibniz avait conçu même l'idée d'un ouvrage qui eût été une réponse aux esprits forts et qui devait être intitulé :

4° « *De religione magnorum virorum* ». De la religion des grands hommes. Nous avons le plan de cet écrit. Il voulait combattre dans ce livre cette accusation banale d'impiété colportée partout de son temps, comme du nôtre, contre les grands hommes, arracher aux méchants, comme il le dit encore, l'appui que leur prêtaient de grands noms. « Naudé, dit-il, a écrit une apologie des grands hommes accusés de magie, pour moi j'entreprends celle des grands hommes accusés d'hérésie ou d'impiété. » Suit une indication de sources qui montre bien que Leibniz devait concilier dans cet écrit, l'érudition la plus variée et la doctrine la plus profonde. Le plan qu'il a esquissé est en effet surtout philosophique. Il comptait passer en revue toutes les opinions suspectes d'impiété et les ranger sous sept chefs, à savoir : Logique, Métaphysique, Mathématiques, Physique, Ethique, juridique et historique, et enfin celles empruntées à la Théologie naturelle ou révélée. Il examinait chacun de ces chefs à part et y faisait rentrer toutes les doctrines des philosophes, depuis le commencement du monde. C'était un abrégé de l'histoire de la Philosophie faite au point de vue religieux. Le scepticisme, l'athéisme, le matérialisme, le panthéisme, l'atomisme, la cabale, la magie, la physiognomonie, l'inspiration prophétique, la physique du globe, les opinions controversées sur l'éternité du monde avec retour à Bruno et à Descartes, le système de « *Spinoza qui a ressuscité Parmenide* », les obscurités de Raymond Lullé, Paracelse et Van Helmont, tout cela était déjà passé en revue dans ce sommaire et devait former la matière de son traité : « *Nostri farrago libelli.* »

5° Ses conversations avec Stenon anatomiste et converti sur la liberté et le destin. « *De libertate et fato* ».

6° *Defensio Trinitatis per nova reperta logica :* C'était un petit mémoire que Leibniz avait composé sur la demande de Boineburg. Il avait pour titre : *Defensio Trinitatis per nova reperta logica contra epistolam Ariani*, et il portait en tête : *ad Baronem Boineburgium. Dedicatio et responsio ad objectiones Wissowatii contra Trinitatem*

et incarnationem Dei altissimi. Boinebourg, alors en lutte avec ce savant Socinien, reconnut sa faiblesse et s'adressa à Leibniz qui accepta le défi et releva avec une grande force dialectique les erreurs de son adversaire.

7º *Demonstratio possibilitatis mysteriorum Eucharistiæ et Transsubstantiationis.* On savait par le témoignage de Leibniz lui-même, plusieurs fois répété, soit à Arnauld en 1671, soit à d'autres, qu'il avait beaucoup travaillé à cette démonstration de la possibilité de l'Eucharistie et de la Transsubstantiation. Rien ne nous montre mieux l'intervention constante de la philosophie, et la part très grande que lui faisait Leibniz, que la nature de ces travaux. Ce n'est pas simplement ici un apologiste, qui cherche des armes nouvelles pour la défense d'un dogme menacé, c'est un philosophe qui examine la possibilité des mystères et en cherche les preuves, c'est une sorte d'Euclide chrétien, qui travaille à un grand ouvrage de démonstrations catholiques. Sa confiance dans les seules forces de la raison pour expliquer les mystères de la foi est absolue. Il écrira plus tard au landgrave de Hessen, en revenant sur les travaux de cette période, qu'il croit avoir, en effet, des démonstrations de nos principaux mystères : « à l'égard des dogmes, la principale difficulté, à mon avis, consiste dans la Transsubstantiation, et cette transsubstantiation implique contradiction, si la philosophie des modernes, qui soutient que l'essence du corps est d'estre étendu, ou de remplir un certain espace, est vraie; je voys que la philosophie des Gassendistes et des Cartésiens prend le dessus, même en France, et je ne comprends pas comment ceux qui la croyent, puissent être catholiques de bonne foy. Comme cette même philosophie ne détruit pas moins la présence réelle, je m'y suis appliqué quelquefois, j'y ai trouvé certaines démonstrations dépendant des mathématiques et de la nature du mouvement qui me donnent une grande satisfaction sur ces matières, et même je croy qu'on pourrait en déduire la possibilité de la transsubstantiation, ce qui est un grand point. Car, comme elle semble d'ailleurs assez conforme aux sentiments de l'ancienne Église, il n'y a que son impossibilité apparente qui empêche les personnes méditatives d'y ajouter foy; je voudrais pourtant scavoir, si la manière dont je m'explique pourrait estre reçue dans l'Église Romaine; quoy qu'il me semble qu'elle convient assez avec les principes de la Théologie

scholastique; ce que l'explication des Cartésiens ne fait pas. Après le redressement et désaveu des mauvaises prastiques, je n'y voy rien qui soit si important pour la réunion, que de pouvoir satisfaire aux absurdités apparentes de la Transsubstantiation. Car tous les autres dogmes sont bien conformes à la religion. Et de vouloir renoncer à la raison en matière de religion est auprès de moy une marque presque certaine ou d'un entestement approchant de l'enthousiasme ou qui pis est d'une hypocrisie. On ne croit rien en religion que par des raisons vraies ou fausses qui nous y portent : *necessaria sunt motiva credibilitatis :* lesquelles n'estant que probables comme on peut juger par l'analyse de la foi de Grégoire, de Valentin et autres peuvent être destruites ou contrepesées par des raisons d'impossibilité : car je ne parle pas de la foy Divine qui survient aux motifs humains. »

Quelle était donc la religion de Leibniz dans cette période de Mayence ? A quelle communion devra-t-on le ranger ?

Quiquonque lira, comme nous, sa lettre de 1671 à Arnauld qui est le résumé substantiel de toute cette période et de tous les travaux de Théodicée qui s'y rattachent et que nous avons énumérés, ne pourra nier que jamais Leibniz ait été plus près du catholicisme, sinon par la méthode et la critique philosophiques qu'il appliquait à tout, du moins par l'inspiration générale de ses travaux. Il y parle d'un ton voisin de l'enthousiasme de sa grande œuvre. Il lui adresse dans ces belles pages quelques unes de ses pensées les plus profondes et il l'anime à la plus noble entreprise : « Un siècle philosophique va naître où le souci de la vérité gagnant au dehors des écoles se répandra même parmi les politiques. La plus grande partie des conversions sera publiée. Rien n'est plus propre, en effet, à affermir l'athéisme et à renverser de ses fondements la foi à la religion chrétienne, déjà si ébranlée par tant de grands, mais de méchants hommes, que de voir d'une part, les mystères de la foi prônés comme objets de la croyance de tous; et d'autre part devenus l'objet du rire de tous, convaincus d'absurdité par les règles les plus certaines de la raison commune. Les pires ennemis de l'Église sont dans l'Église, et ceux-là sont plus à craindre que les hérétiques. Il faut prendre garde que la dernière des hérésies soit, je ne dis pas l'athéisme, mais le matérialisme publiquement professé et la secte monothéiste (ou des Mahomé-

tans) qui, ne faisant qu'ajouter très peu de dogmes et quelques rites, s'est emparée de tout l'Orient. » On voit dans le portrait qu'il a tracé d'Arnauld cette même pensée reparaître. « Le méditatif M. Arnauld est un homme dont les pensées ont toutes la profondeur et la sublimité du vrai philosophe. Son but n'est pas seulement de répandre la religion dans les âmes, mais aussi d'y ressusciter les flammes de la raison obscurcie par les passions humaines. Il ne lui suffit pas de ramener les hérétiques, mais il veut surtout combattre la pire des hérésies, l'impiété et l'athéisme; il est moins désireux de vaincre ses contradicteurs que de corriger ses propres pensées. Elles tendent à la réforme des abus qui empêchent le retour des dissidents. »

C'est un beau spectacle et un grand exemple que nous donnait Leibniz. On a cru qu'il se contentait trop aisément, et que certaines opinions communes ne l'embarrassaient guère. On a dit qu'il professait en fait d'Église un éclectisme voisin de l'indifférence et de l'infidélité, et qu'il était même sectateur de la seule religion naturelle.

On croit enfin que l'indifférence en matière de religion positive donne l'exacte mesure de la foi de ce grand homme. A une époque ou il était de mode de suspecter la sincérité des philosophes sur ces graves questions, on a suspecté celle de Leibniz. Mais la correspondance avec le landgrave de Hessen ne permet pas de se le représenter ainsi. (1). Le repos d'esprit auquel il aspire et qu'il croit dès lors avoir trouvé, n'est pas de la pure indifférence. Cette paix de conscience dont il jouit, n'est pas le quiétisme aristocratique d'un esprit philosophe détaché de tous les liens religieux, il croit au contraire à la supériorité des communions chrétiennes sur toutes les autres. Le landgrave, qui le connaissait bien, nous a laissé le signalement religieux de Leibniz à cette époque. « Il est fort éloigné de tenir le Pape pour l'Antechrist, mais il rejette en partie le Concile de Trente. Il ne va pas à la cène des Luthériens, et cela tient peut-être à ce qu'il ne reconnaît pas la vocation légitime des ministres de cette religion. Enfin il se déclare volontiers catholique de cœur, et bien qu'il ait de la répugnance à le devenir extérieurement, *quoad forum externum*, pour des motifs

(1) Ed. de Römmel. 2 vol. in-12, 1846.

humains, il ne professe pas pour cela l'indifférentisme, et ce serait lui faire tort que de l'en accuser. »

Arnauld qui est moins philosophe, mais qui est un grand Ministre de la Religion, ne comprend pas qu'on hésite à tout sacrifier à la conscience d'un grand devoir à accomplir. « Je ne scay que vous dire de votre amy; car je ne puis deviner quelles peuvent être ces opinions philosophiques auxquelles il appréhende qu'on ne veuille l'obliger à renoncer, s'il se faisait Catholique. » Et cet athlète généreux, ne songe pas même à son propre exemple qui fait peur à Leibniz. Il oublie les persécutions et les disgrâces, et que c'est du fond d'un exil qu'il écrit ces lettres tendant à conversion. Il renvoie ce néophyte au grand principe de l'inspiration divine, et il l'engage à renoncer à la science humaine, si la science doit le perdre. Et il termine en disant : « que les agitations du savant homme lui fond grand pité et qu'il va le recommander à Dieu dans ses prières. »

Arnauld se trompait dans son ardente charité. L'âme de Leibniz n'était point troublée, ou du moins il n'en fit rien paraître. Leibniz avait désormais pris son parti, et c'était la crainte d'être troublé dans son repos et dans le calme dont il avait besoin pour méditer sur Dieu et les idées, qui le retint toujours au seuil du Catholicisme. L'âme d'un sage ne connaît pas ces orages intérieurs et ces élans auxquels Arnauld faisait allusion. La terreur de l'enfer ne pouvait agir sur lui comme une terreur vulgaire, et son optimisme ne lui représentait pas sa situation morale comme désespérée.

Entre la religion et la philosophie Leibniz ne voyait pas d'abîme. Depuis que le Christianisme avait fait de la religion des sages celle des peuples, depuis que le Christ était venu enseigner aux hommes les lois merveilleuses du royaume des âmes et la félicité suprême qu'il prépare à ses élus, jamais on n'avait vu dans une plus excellente mesure qu'on pouvait être tout à la fois philosophe et chrétien, et c'est un des grands buts de Leibniz de maintenir cet accord en lui même et hors de lui. Les dogmes de la Théologie révélée dont il acceptait la chaîne ne lui parurent point contredire la raison. Et les miracles eux-mêmes rentraient suivant lui dans l'ordre général qu'il défendait avec Mallebranche. En progrès sur ses contemporains par la tolérance religieuse qu'il cherchait à faire prévaloir, attiré par l'universalité du Catholicisme, et repoussé par

les empêchements matériels existants, il ne se convertit jamais jusqu'à l'abjuration, mais il dépassa de bonne heure le protestantisme de son temps. En possession d'une philosophie considérable et se croyant très sincèrement appelé à faire progresser la vérité parmi les hommes, c'est une étude instructive et curieuse et très philosophique assurément que de voir ce travail intérieur de Leibniz pour réduire la religion à sa philosophie ou pour ramener sa philosophie à la religion. Dans cette voie on ne saurait nier qu'il traitât un peu trop les dogmes comme des possibilités métaphysiques, l'Eucharistie comme un problème, les différentes Églises comme différents systèmes. La tendance philosophique qui prédominait en lui, lui faisait considérer les vérités religieuses comme un tel enchainement de vérités spéculatives. Il tirait de la morale du Christianisme et de la pratique de la piété des maximes générales de faire aimer Dieu et de procurer le bien de tous. Son amour de l'humanité inclinait vers une tolérance un peu complaisante.

J'ai tâché de pénétrer dans la conscience de Leibniz à cette époque décisive de la correspondance avec Arnauld : je n'y ai vu ni colère, ni aigreur contre les Catholiques; je n'y ai point vu non plus les tourments et les troubles que se représentait Arnauld, j'y ai vu l'âme d'un sage qui aime à méditer et que la raison dirige, qui amoureux, trop amoureux de son repos, et prévoyant qu'un changement de religion peut y apporter des troubles graves, hésite, puis se refuse à ce changement; qui d'ailleurs pacifie, concilie tout en lui et hors de lui par un optimisme confiant dans la sagesse et la bonté de Dieu. On voudrait plus de courage, mais on ne saurait demander plus de raison. Jamais esprit philosophe ne considéra d'un œil plus calme, d'un regard plus judicieux, les différentes sectes et les différents partis, jamais la tolérance ne se montra sous des formes plus aimables; jamais on ne fut moins indifférent en restant philosophe (1).

Leibniz entrevoyait-il aux lueurs de sa raison la possibilité

(1) Ce sont ces mêmes principes qu'il défendit dans sa correspondance avec Pélisson; ses lettres communiquées par Mme de Brinon un moment Supérieure de Saint-Cyr, puis secrétaire de Louise Hollandine, sœur de Sophie Charlotte et fille de la Duchesse de Hanovre, faisaient les délices de ces grandes Dames dans la retraite savante de Maubuisson ou dans le palais de Herrenhausen ou de Charlottenbourg.

d'une Église universelle, indivisible, dont le catholicisme éternel opérait la réunion des Églises séparées et rétablissait la paix des esprits? On l'a dit et rien ne s'oppose, dans la conduite de Leibniz à ces vues d'universalité. La réunion des Églises, à laquelle il travailla sans cesse et sans succès, lui démontra du moins la difficulté pratique d'une telle entreprise. Son échec avec Bossuet parut même l'indisposer plus tard. Instruit par ces expériences, par ces déboires même, il consigna dans la préface de ses *Essais de Théodicée* le fruit de cette triste expérience; et voulut au moins indiquer les remèdes à cet état des esprits si troublés, et souvent si coupables dans les questions religieuses. C'est là qu'essayant de dissiper les grands restes du règne des ténèbres qu'il a remarqués dans les âmes; il énoncera les principes et le but de la vraie religion, et montrera par un de ses derniers ouvrages qu'il fut toujours aussi éloigné de l'indifférence absolue que d'une fanatique intolérance.

On ne voit pas, d'ailleurs, à quelle secte il eut pu se ranger. Les protestants ont des haines aveugles qu'il n'accepta pas. Les Jansénistes défendaient, pour la plupart, l'opinion de Descartes sur l'essence de la matière. Les Jésuites, dont la morale ne lui paraissait pas aussi mauvaise qu'on l'a dit, n'étaient pas très favorables à la philosophie. Les démêlés de Bossuet et de l'archevêque de Cambray le trouvèrent très modéré. Quant aux sectes dissidentes de la religion réformée; il avait lui-même très vivement combattu les unitaires ou Sociniens. Le scepticisme aimable de Bayle ne sut l'engager. Le Déisme de Locke fut d'abord combattu par lui. Leibniz ne peut donc être rangé facilement dans aucun parti, ou plutôt il est du parti de la grande et intarissable philosophie chrétienne *perennis quædam philosophia* qui s'élève au-dessus de ces querelles. Aussi son plus grand adversaire qui, dans la chaleur de la dispute, l'avait appelé hérétique et opiniâtre, s'en excusait presque, bien que ce fut avec ce tour qui n'appartient qu'à lui.

« Vous m'avez fait plaisir, Monsieur, de me justifier auprès de luy (Leibniz) (1) sur la dureté qu'il impute à mes expressions par rapport à lui. Je voy bien ces expressions qui luy ont paru si rudes, ce sont ces termes d'hérétique et d'opiniâtre, et, en vérité,

(1) Lettre C. 11, Bossuet à Pélisson. Œuvres de Leibniz. Paris, Firmin-Didot, 1859. Cette lettre de Bossuet est inédite.

en les écrivant, je me corrigeai cent fois et je fus prest à les supprimer tout à fait. Mais en fin il n'y avait pas moyen. Il demandait qu'on lui répondist en termes formels si ceux qui estaient en certaines dispositions estoient hérétiques et opiniastres : il demandait une réponse précise : il fallait donc bien en venir là ou biaiser ou tergiverser, si vous me permettez ce mot. La matière ne le permettoit pas. C'estoit M. Leibniz qui proposait la question : c'estoit sur lui que devoit tomber la réponse : il m'eust blâmé luy-mesme de périphraser pendant qu'il exigeoit qu'on parlast net : en ce cas la nécessité sert d'excuse. J'ay cru qu'il m'excuserait luy-mesme envers ceux qui trouveraient mes termes trop forts, et je croy encore à présent, malgré ses plaintes, qu'il m'a pardonné dans son cœur. Je suis moi-mesme obligé de le déposer en vostre sein : tirez, Monsieur, de ce fond si plein de douceur tout ce que vous trouverez de plus capable de le satisfaire. Vous lui avez déjà tout dit en l'assurant que j'estois rempli d'estime pour luy et que l'amour de la vérité, joint à celuy de son salut, me faisait parler. »

CHAPITRE IV

LE NOUVEAU BACON.

Leibniz, comme Bacon, méditait depuis l'Université son « *Instauratio magna.* » Dans l'introduction historique à sa réforme des sciences, après avoir raconté sous le nom de Pacidius, ses premières études, il esquisse à grand trait le plan de sa réforme et raconte l'intuition qu'il en eut à 24 ans, et qui lui fit pressentir son rôle de restaurateur des sciences et d'émule de Galilée, de Descartes et de Bacon. Bacon, surtout, paraît avoir influé sur la forme de ses desseins : il dit lui-même que c'est à la lecture du *De augmentis scientiarum* du Grand Chancelier d'Angleterre qu'il sentit s'éveiller en lui son ardeur et qu'il fut animé à ce projet. La bibliothèque de Hanovre renferme un assez grand nombre de pièces inédites sur la science générale qui, jointes à celles données par Erdmann, vont nous servir à reconstituer au moins le plan de ce grand ouvrage qu'il comptait donner au monde sous le nom supposé de *Guilelmi Pacidii*, et sous le titre de *Plus ultra sive initia scientiæ generalis* avec une aurore pour exergue : *aurora resurgens.* Mais une *Instauratio magna* suppose un *novum organum* qui la précède et qui l'explique, et nous diviserons ces pièces qui sont très nombreuses en deux catégories. Les unes vont nous servir à esquisser sa logique, sa méthode; les autres à organiser d'après lui la nouvelle encyclopédie des sciences.

Cet essai de reconstruction, nécessairement fort incomplet, s'appuie cependant sur des documents certains et en grand nombre.

Si Leibniz n'a pas fait ces deux livres, il nous en a laissé le titre, la table des matières, les deux préfaces, l'introduction historique,

l'économie de tout l'ouvrage, la classification des sciences, le plan d'une encyclopédie, l'atlas ou la carte générale, la méthode, la logique et de nombreux fragments sur toutes les parties qui doivent le composer (1).

Nous n'inventons rien : la *Synopsis Libri*, tableau composé par Leibniz et publié par Erdmann, sert à vérifier toutes nos assertions. Le titre d'*Instauratio scientiarum* est employé par lui. Des fragments en assez grand nombre sont déjà publiés. D'autres existent à Hanovre. Il en résulte que l'entreprise de Leibniz n'est point restée seulement un pieux désir, qu'elle fut au contraire l'objet de ses travaux et de ses veilles, que le plan et les fragments de l'œuvre existent, que quelques uns sont même publiés dans Erdmann qui toutefois n'en a pas assez montré la liaison, et qu'il suffirait presque de les réunir pour avoir la contre partie du *Novum organum* et de l'*Instauratio magna* de Bacon. Mais alors si Leibniz dans sa jeunesse a conçu de tels projets pour l'avenir des sciences et médité de telles réformes, s'il les a non seulement conçus mais en partie exécutés, on ne s'explique pas le silence gardé même par ses biographes sur cet important sujet, et il est urgent d'y ramener attention. A défaut d'une restauration plus complète, nous essaierons du moins dans les limites qui nous sont tracées, d'apporter notre pierre d'attente à l'œuvre nécessaire que nous indiquons (2).

Esquisser à grands traits les principales parties du *Novum organum* et de l'*Instauratio magna* de Leibniz, les comparer ensuite avec les immortels traités de Bacon, tel est notre but.

Logique. Esquisse du « Novum organum ».

La logique est pour Leibniz la science des raisons générales. Il la définit : « La science générale qui enseigne à trouver et démon-« trer toutes les autres sciences à partir des données suffisantes ». Ainsi définie, son importance est telle aux yeux de Leibniz qu'il

(1) On trouve déjà dans Erdmann quelques unes de ces pièces sous les n°ˢ XI à XXIII, mais en petit nombre et sans lien.

(2) Voici le titre donné par Leibniz lui-même :
GUILIELMI PACIDII, PLUS ULTRA, *sive initia Scientiae generalis ad publicam felicitatem*, avec une aurore pour exergue et ces mots : *aurora resurgens*.

n'hésite pas à y ramener toute science et à distinguer une logique de l'imagination et une logique de l'entendement, et à appeler la géométrie une logique mathématique, et la mécanique ou la science du mouvement, une logique physique : vue profonde mais peu connue, qu'il n'a pas indiquée seulement, mais développée, et qui va nous permettre de pénétrer mieux dans sa méthode.

Prise en général, la logique a, d'après sa définition même, deux parties : l'art de juger, *ars judicandi* et l'art d'inventer, *ars inveniendi,* et chacune a ses règles; nous nous occuperons beaucoup plus des secondes, qui sont peu connues, que des premières, qui se trouvent exposées dans toutes les logiques, en prévenant toutefois que Leibniz ne les a pas systématiquement divisées, ni même traitées à part.

Il distingue toutefois (1).

A. — *Ars judicandi.* Essai de réforme des catégories pour l'analyse des notions (2).

Ramener toutes nos idées confuses à quelques chefs clairs et distincts, telle est la fonction historique et philosophique des catégories.

Leibniz qui, à peine sur le terrain des sciences, voulait tout ramener aux premiers éléments, même les axiomes et qui fut conduit par là à la pensée d'améliorer et d'étendre la logique rencontra d'abord les catégories, il en soupçonna la force avant d'en connaître exactement l'histoire. On peut dire que le premier besoin logique de Leibniz fut la réforme des catégories. « Le dessein des prédicaments, dit-il, est fort utile, et l'on doit penser à les rectifier plutôt qu'à les rejeter. » Les substances, quantités, qualités, actions et passions et relations, c'est-à-dire cinq titres généraux des êtres pourraient suffire avec ceux qui se forment de leur comparaison, il y voyait dès l'enfance les types et les modèles de

(1) *Scientia generalis* etc. § 13. Kuet 1 et 2. Logique de Leibniz, 1858. — *Est quædam statica universi quam rerum potentiæ explorantur,* chap. § 1-12.

(2) Voir à l'appendice certaines notions de logique d'après Leibniz qui ne pouvaient trouver place dans ce chapitre déjà trop rempli de ses travaux.

toutes les choses de la terre, et il cherchait dans toutes les logiques celle où il trouverait ce registre universel.

Mais Leibniz ne s'en est pas tenu à un simple désir. Il vit ce qu'il fallait pour arriver à cette réforme ou plutôt à cette détermination des catégories, et il l'a fait ou du moins essayé sous le titre de son *Analyse des notions ou des vérités* à laquelle se rattachent ses études et ses travaux d'une *Grammatica rationalis*; qui forment une des plus importantes parties du programme qu'il s'était tracé, et de celles qu'il avait le plus avancées ainsi que le prouve cette mention ajoutée par lui sur le plus étendu des documents : *hic ut mihi videtur egregie progressus sum*. Ainsi, pour Leibniz, l'analyse grammaticale devait précéder l'analyse logique; et l'on s'étonnera sans doute que ce grand penseur ait perdu son temps à de pareilles minuties. Mais c'est une remarque très belle de ce philosophe, que la science des principes dépend de quelques pensées faciles qui sont le début de tout et qu'on néglige; de quelques considérations simples et d'une facilité telle qu'elles nous rebutent presque, mais qu'on ne réussit cependant qu'en reprenant les choses *ab ovo* (1).

Il s'est donc livré à cette analyse grammaticale, et remarquons en passant que c'est la méthode contraire à celle de Port-Royal qui veut, pour bien comprendre les diverses sortes de significations des mots, qu'on ait bien compris auparavant ce qui se passe dans nos pensées. Leibniz dans son *Analysis linguarum*, commence par l'analyse grammaticale qui doit conduire à celle des pensées.

Mais ne croyons pas non plus que cette analyse soit celle des commençants et ne soit pas au plus haut point philosophique. La grammaire universelle ou raisonnée que cherchait déjà Leibniz et qui ne s'est constituée qu'après lui, est une grammaire philosophique ou générale qui n'est pas une partie de la grammaire proprement dite, mais une sorte de grammaire idéale qui appartient à la logique plus qu'à la grammaire, mais qui est son fondement général; *Itaque*, dit-il, *omnes omnium linguarum grammaticæ regulares sunt tantum partes et specimina grammaticæ philosophicæ eo tantum discrimine quod aliqua lingua caret quibusdam flexionibus vel rationibus et compendiis exprimendi quas altera habet.*

(1) *Veram autem aberrationis a janua causam arbitror, quod principia sunt plerumque arida et parum grata hominibus, adeoque leviter gustata dimittuntur. Hist. et comm. ling.* ch. univ. p. 163.

Cette grammaire universelle le conduisait nécessairement et devait servir à l'établissement d'une *lingua philosophica vel characteristica universalis* qui devait fournir un alphabet des pensées humaines au moyen duquel, par des combinaisons de lettres et par l'analyse des mots composés de ces lettres, on pourrait tout trouver et tout juger. *Cui studio cum intentius, incumberem* etc. (1).

Leibniz est le premier qui ait, en philosophie, indiqué aussi fermement l'usage des signes et leur rapport avec la pensée (2). L'esprit humain ne doit ses progrès à rien plus qu'aux signes et aux caractères des choses. Le signe qui, dans le geste et le ton, parle à nos affections, dans le mot et les phrases parle à l'esprit et possède, par les lois de l'association des idées, la faculté de produire des représentations déterminées. Le signe facilite donc les opérations de l'esprit, il fixe, en les isolant, les représentations qui nous échapperaient; et en même temps il les affranchit de l'influence sensible et tend à les élever vers l'universel. C'est ainsi que, grâce au signe, la pensée d'un côté devient libre, et, de l'autre, elle est déterminée. Cette action du signe ou de la parole est rendue visible et persistante par l'écriture, qui, de fugitif qu'il était le rend fixe et permanent. Leibniz qui accordait au signe écrit et parlé, la plus grande influence sur la pensée, reconnut bientôt la possibilité et la nécessité de perfectionner les signes en leur faisant exprimer le plus de relations possibles de la chose. « C'est, nous dit-il, le but principal de cette grande science que j'ay accoustumé d'appeler caractéristique, dont ce que nous appelons l'algèbre ou analyse n'est qu'une branche fort petite, puisque c'est elle qui donne les paroles aux langues, les lettres aux paroles, les chiffres à l'arithmétique, les notes à la musique; c'est elle qui nous apprend le secret de fixer le raisonnement et de l'obliger à laisser comme des traces visibles sur le papier en petit volume pour estre examiné à loisir. C'est enfin elle qui nous fait raisonner à peu de frais en mettant des caractères à la place des choses pour désembarrasser l'imagination ». Rien n'égale ses espérances pour l'avenir de ce grand art auquel il ne cessa de travailler toute sa vie. Ce

(1) *Elementa Rationis.*
(2) *Ita enim judico cum mens humana ad cogitandum notis indigeat, eo posse nos ratiocinari melius, quo majus notæ ipsæ exprimunt rerum relationes* (L. à Oldenburg).

sera une langue et une écriture rationnelle basée sur les rapports des choses qui sont à l'égard des signes dans le rapport des jugements à nos pensées, et dont le calcul sera la conclusion. Elle servira à l'apaisement des disputes qui se résoudront par le calcul des raisons.

Avec une telle caractéristique, la raison jugera du vrai ou du faux par la nature des choses seulement. Elle deviendra la statique universelle, le véritable *novum organum* des sciences, l'art *magna cogitandi*. Comme langue, elle est la langue de la nature dont parle Jacob Bœhm, la langue adamitique, la cabale des sages. On pourrait croire que ce fut seulement une espérance, mais c'est quelque chose de plus. Aidé par les essais antérieurs d'Alstedt et surtout de Dalgarno qui avait vu, nous dit-il, quelque chose de ce grand art *vidit aliquid per nebulam* (1), Leibniz entreprit donc de nombreux et grands travaux sur la caractéristique universelle. Il écrivait à Oldenburg en 1677 :

« Cette langue ou cette écriture universelle, car elle sera à la fois l'une et l'autre, sera très difficile à faire, mais très facile à apprendre, et renfermera toute l'encyclopédie. Sans doute elle ne donnera pas l'intuition des choses, mais la clef de leurs notions et prédicats. Elle n'égalera pas tous les esprits, mais elle les éprouvera et les discernera comme la pierre de Lydie. Elle aura sa grammaire, sa syntaxe philosophique qu'il ne faut pas séparer de la logique *nec a logica divellendam*. L'écriture qui s'y joindra sera le fil de nos méditations, c'est-à-dire un certain moyen sensible et grossier qui conduise l'esprit. Avec elle il ne sera pas plus difficile de raisonner que de parler, ce sera un jeu de bien employer la raison, une coutume et une formule de procéder avec ordre : et, dans le langage même, la forme des phrases préviendra l'esprit et réfutera les imprudents. »

(1) Leibniz me paraît avoir résumé le livre de Dalgarno avec son habituelle sagacité, dans cette mention qu'on trouve à la première page de l'exemplaire qui lui a appartenu. « *Dalgarno vidit aliquid per nebulam*, mais effrayé par la difficulté et ne voyant pas assez comment il fallait procéder, il a été tout à fait à gauche. Il croit l'analyse d'un composé en ses éléments beaucoup trop compliqué, cette anatomie beaucoup trop dispartite comme il dit, et rendant la synthèse impossible. Sa méthode est trop discursive. Il a pris une voie moyenne entre cette analyse et l'échelle des êtres, non la série complète et rectiligne des genres et des espèces, mais une voie qui me paraît arbitraire. »

Voyons rapidement ce qu'il a fait pour réaliser ce dessein d'une langue universelle.

B. — Extension de la Logique.

Nous touchons ici à quelques inventions propres à Leibniz par lesquelles, il a non plus seulement développé, ni perfectionné, mais créé. Je veux parler de l'application du calcul intégral et différentiel à la logique. Mais auparavant il faut bien comprendre quel est l'esprit et la portée de la logique Leibnizienne; nous venons de le voir améliorer, modifier et étendre l'*organum* d'Aristote et la théorie du syllogisme et des catégories : nous allons le voir maintenant y ajouter ses inventions propres. Et d'abord il faut toujours avoir devant les yeux cette phrase de Leibniz dans les *Nouveaux Essais :*

« La théorie des formes logiques est une des plus belles de l'esprit humain, et même des plus considérables. C'est une espèce de mathématique universelle, dont l'importance n'est pas assez connue; et l'on peut dire qu'un art d'infaillibilité y est contenu, pourvu qu'on sache et qu'on puisse s'en bien servir, ce qui n'est pas toujours permis.

« Or, il faut savoir que par les arguments en forme, je n'entends pas seulement cette manière scolastique d'argumenter dont on se sert dans les collèges, mais tout raisonnement qui conclut par la force de la forme et où l'on n'a besoin de suppléer aucun article de sorte qu'un sorite, un autre tissu du syllogisme qui évite la répétition, même un compte bien dressé, un calcul d'algèbre, une analyse des infinitésimales me seront à peu près des arguments en forme, puisque leur forme de raisonner a été prédémontrée en sorte qu'on est sûr de ne s'y point tromper. « Et il joint à cette énumération l'enseignement d'Euclide et les conséquences syllogistiques, *a recto ad obliquum* ou encore les inversions de relations, et enfin les syllogismes hypothétiques où les disjonctifs sont compris (1). »

On voit ici l'extension inattendue que prend tout à coup cette

(1) *Nouv. Essais*, L. IV, p. 395.

logique de l'idée qui paraissait dans Leibniz vouloir s'en tenir à *Barbara celarent* etc... Leibniz y fait entrer tout argument qui conclut et l'on ne sait vraiment où s'arrêtera cette extension si grande de la logique commune; en tout cas il a soin d'y comprendre nommément l'analyse des infinitésimales que beaucoup de mathématiciens regardent comme illogique et contraire au principe de contradiction.

Application du calcul différentiel et intégral a la logique, pour servir a la caractéristique universelle (1).

Qu'est-ce que ces deux opérations introduites par Leibniz dans les mathématiques : intégrer, différentier? quel est leur rapport à la synthèse et à l'analyse?

On ne comprendra jamais rien aux inventions logiques de Leibniz, à la logique d'invention ou *ars inveniendi,* si l'on ne sait pas cela. Comparons d'abord ce qu'il cherche sous le nom de son analyse des notions à la carte du ciel étoilé; des étoiles distinctes, primitives, des amas d'étoiles, qui paraissent un et qui sont plusieurs; des nébuleuses résolues, résolubles, irrésolubles.

Voilà la carte des notions et l'état du ciel intellectuel pour Leibniz. Il cherche avant tout les termes simples, primitifs, mais il reconnaît qu'il y en a de composés qu'on y ramène, et de dérivés sans compter les particules.

Il forme alors un catalogue des termes simples, primitifs, quelconques. Les termes primitifs simples, intégrals, irrésolubles, sont d'abord, dit-il: I — 1° le terme, *terminus*, tant être que non être; 2° l'être ou possible; 3° l'existant; 4° l'individu; 5° le moi. II — Les phénomènes confus non explicables ou plutôt qui n'étaient pas encore expliqués, tel que les couleurs. III — la pensée et l'étendue, *cogitatio et extensio,* les deux catégories de Descartes. Je n'ai pas besoin de faire observer que Leibniz ne donne cette table que comme provisoire. La vraie analyse des intégrals irrésolubles et

(1) Nous tirons cette extension peu connue de la logique d'un manuscrit étendu et inédit de Leibniz intitulé *Generalis Inquisitiones in analysin notionum et veritatum*, avec cette mention de Leibniz lui-même : *hic egregie progressus sum*.

partiels et obliques ne sera donnée que par celle des autres, et il ne fait qu'énumérer ici comme purs intégrals ceux dont la résolution en non intégrals est moins nécessaire. Cette terminologie seule indique les rapports de l'intégration des notions avec celle des quantités, la définition n'est elle-même qu'une différentiation d'après Leibniz. Voici maintenant comment il applique le calcul différentiel et intégral à l'analyse des notions. Leibniz n'opère que sur des concrets, et laisse les abstraits ou du moins ne s'occupe pas de la différence des uns et des autres. Il prend tout terme comme complet ou substantif sans distinction d'adjectif et de substantif *semper enim assumendum est terminum esse rerum Ens* (1).

Un terme est nécessaire ou changeant, suivant qu'un être est par soi ou par accident. Un terme est intégral ou parfait ou partiel c'est-à-dire imparfait. Droit ou oblique *rectus aut obliquus;* droit c'est-à-dire similaire, homogène; oblique, c'est-à-dire dissemblable, hétérogène; droit, c'est-à-dire sans modification, oblique, c'est-à-dire avec modification.

L'addition des termes est simple *(recta)* ou oblique *(obliqua)* mais toujours oblique quand il s'agit d'intégrer les termes partiels; car le similaire *(rectum)* ajouté à l'intégral peut être ajouté ou *'omis (salva integritate termini).*

Les combinaisons se font *in recto vel obliquo,* c'est-à-dire qu'elles sont homogènes et similaires, ou hétérogènes et dissemblables. Toute l'ambiguité vient de l'obliquité. Toute la méthode est de la faire disparaître sous l'universalité.

Il faut intégrer les termes : *utile autem erit curare ut termini integrentur*

Au nombre des termes primitifs simples, dit-il, on pourrait ranger les quantités homogènes, l'étendu, le durable, l'intense, *extensum, durans, intensum,* mais mon analyse les résout, sans en excepter la pensée et l'étendue, *cogitans et extensum*

Il passe ensuite à l'explication des termes partiels ou relatifs d'où naissent les particules qui marquent le rapport des termes.

Je résume trop brièvement les principes de cette logique, mais

(1) Il y aurait à comparer ici la terminologie de Leibniz avec celle d'Aristote et la signification de *terminus* chez le premier avec celle de l'ορισμος chez le second, L'ορισμος, chez Aristote c'est la définition : ορισμοι, dit Trendelenburg, *notiones certis finibus circumscriptæ et quasi terminis defixæ.*

pour qu'on ne croie pas que Leibniz s'en tient aux généralités, il fait suivre ces règles de 199 paragraphes, où il donne les règles logiques et l'ordre des propositions et des coïncidences, et c'est après avoir achevé ce travail qu'il ajoute pour la première fois de sa vie cette mention très importante *hic egregie progressus sum.*

Évidemment il y a dans cet effort pour intégrer les notions, une extension de la logique et une tendance à y faire rentrer des notions qu'elle néglige, précisement parce qu'elles lui paraissent se soustraire à son domaine, et contraires au principe de contradiction. Ce point de vue a été développé par Herbart, sous ce titre : *Methodus integrandarum notionum,* méthode d'intégrer les notions; il appelle aussi méthode des rapports et il explique ainsi : « Dans cette méthode il s'agit de la liaison des principes avec les conséquences dans le cas où la conséquence diffère du principe non seulement quant à la forme, mais aussi quant à la matière. Le principe contenant une contradiction, il faut la faire cesser dans la conséquence; pour cela il faut corriger la notion; mais comment cela? En appliquant le principe du moindre changement, en la faisant changer le moins possible, *ut sit mutatio minima possibilis.* Exemple : A contient M et N qui sont contradictoires; car M n'est pas N, il faut donc modifier N. Supposons qu'elle diffère de M seulement d'une quantité *a*. Je dis qu'il faut que A soit homogène à M pour n'avoir pas dans la notion des prédicats contradictoires, il faut donc faire $a = M$. Nous aurons ainsi changé la notion, mais nous l'aurons fait varier le moins possible, et nous n'aurons admis ce *minimum* de changement que parce que le principe de contradiction nous en fait une loi. Si cette *mutatio minima* ne suffit pas, c'est la preuve que la notion est mauvaise et ne peut servir de principe (1). »

On s'étonnera de nous voir traiter aussi longuement de la logique de Leibniz, mais outre que ce sujet n'a point encore été traité, il faut avoir sans cesse devant les yeux ce texte de Leibniz : « Ma logique est un art d'inventer », d'où il résulte qu'elle est la source de ses inventions. Mais je vais plus loin, et je dis d'après Leibniz, qu'elle est toute sa métaphysique. « J'ai reconnu, dit Leibniz, que

(1) Herbart, sur la méthode d'intégrer les notions, qu'il dit d'un grand usage en psychologie, et que nous ne citons ici que pour montrer que cette méthode vraie ou fausse a eu son histoire.

la vraie métaphysique n'est guère différente de la vraie logique, c'est-à-dire de l'art d'inventer en général (2).

Ce rapport est frappant.

L'idée fondamentale de la logique d'après Leibniz qui tenait cette vérité de Descartes, c'est la chaîne des vérités, *catena veritatum*. L'idée fondamentale de la métaphysique c'est la chaîne des êtres.

En logique, l'analyse conduit aux vérités primitives, fondement de toutes les autres. En métaphysique, Dieu est la dernière raison des choses.

On peut lire dans une vérité toutes les autres, et, dans une monade, la suite de l'univers. La monade elle-même, qui, dans l'ordre réel ou ontologique, est la base de la métaphysique, correspond à la notion individuelle, sur laquelle repose la logique.

Il y a une infinité dans le développement des monades, de même qu'il y a infinité dans les vérités. Cet infini se dérobe au scalpel du physicien, non moins qu'à l'analyse du logicien.

De même que l'idée générique est préformée, innée, les lois métaphysiques sont objectives et ne dépendent pas de nous.

Enfin l'idée d'organisme, de dynamisme à l'infini, qui va se substituer partout à celle du mécanisme, et introduire la vie dans la science de la métaphysique, est le résultat de cette logique, qui développe tout, qui féconde tout. Les principes de l'organisme se résolvent en des principes métaphysiques, de même que les vérités composées se résolvent en des formes simples et des vérités primitives.

Ce rapport étonnant et suivi jusque dans le détail entre sa logique et sa métaphysique, nous dispense d'insister sur l'opportunité de ces études logiques auxquelles Leibniz se livrait dès l'enfance avec bonheur, mais il est d'autant plus utile de nous faire une idée critique et des résultats obtenus et de ce qui lui manque.

Si nous résumons cette logique, nous trouverons qu'elle est fondée sur trois choses : les éléments simples des vérités, les ca-

(2) J'ai reconnu que la vraie métaphysique n'est guère différente de la vraie logique, c'est-à-dire de l'art d'inventer en général : car en effet la métaphysique est la théologie naturelle, et le même Dieu qui est la source de tous les biens est aussi le principe de toutes les connaissances. *Nouvelles lettres et opuscules inédits* de Leibniz, p. 407.

ractères généraux, et le calcul philosophique : ce sont les trois parties de son *ars judicandi* : système des idées, système des vérités et caractéristique générale, suivie d'un calcul philosophique. Le progrès de l'art rationnel d'inventer, nous dit-il, dépend en grande partie de l'art caractéristique. Cette caractéristique fait ainsi le lien des deux logiques. En critiquant cette méthode, nous serons donc au cœur de la logique Leibnizienne. C'est une halte nécessaire sur le terrain de la logique pure, avant d'arriver à l'*Instauratio magna*.

Quels que soient les résultats, d'ailleurs incontestables, de l'analyse et de la synthèse logique employées par Leibniz, la caractéristique universelle et le calcul philosophique qu'il voulait y joindre rencontrent de sérieuses et décisives objections, Il suffira d'énumérer les principaux inconvénients de cette méthode : 1° elle conduit à l'infini ; 2° elle ne peut séparer les notions contradictoires de celles qui ne le sont pas, et les idées vraies des pures chimères ; 3° combien de prédicats ne manque-t-il pas à ces notions formées par abstraction, et par conséquent aussi à celles qui en sont formées par combinaison ; 4° elle n'est applicable que quand les notions sont considérées sous la forme d'expressions sommaires.

Que veut Leibniz? Considérer les notions comme des touts dont les signes sont les parties, de telle sorte que les signes soient aux notions dans le rapport des fractions à des nombres entiers. Mais est-ce là le rapport réel des uns et des autres. Il y a ici deux choses, un calcul et une méthode, nous rejetons l'un et nous croyons que l'autre peut et doit être employée. Or, jamais les intégrations ne suffiront pour suppléer à ce qui manque, ni pour réparer ce qui est fautif dans cette manière de considérer les notions, et d'ailleurs il ne les introduit que dans la formation de ces notions, et les néglige dans le calcul philosophique.

5° Elles n'épuisent pas le domaine des notions, abstraction faite de leur infinité, et elles ne peuvent atteindre celles qui ont un prédicat négatif. Les idées simples sont toutes positives et doivent, ainsi que celles qui en sont formées par combinaison être délivrées de toute négation. Et d'ailleurs, accorderait on que l'on peut y reconnaître ce qu'il y a d'antithétique et de contradictoire, on ne pourrait en faire autant pour les contraires. Sans cela il faudrait supposer qu'on peut atteindre par cette méthode l'essence

même des éléments renfermés dans les notions, ce qui dépasse tout à fait son domaine propre.

Si donc l'idée même de la caractéristique, entendue comme analyse de nos idées, est une pensée juste et qui influera sur les destinées de la logique d'une manière heureuse, je n'en connais pas de plus fausse que celle du calcul des raisons que Leibniz a voulu y joindre. Tout calcul, en dernière analyse, aboutit à l'addition et à la soustraction, l'application du calcul aux éléments de nos idées reposera toujours sur ce que les signes qui par leurs combinaisons ou variations forment l'idée, se trouveront dans un rapport de plus ou de moins, de sorte que les signes se rapporteront à l'idée qu'ils forment, comme les parties d'une somme à la somme totale, ou comme des facteurs à un produit. Mais en réalité leur rapport avec l'unité est plus réel. Par exemple, quand on considère des idées graduellement disposées, de telle sorte que l'idée inférieure suppose la supérieure, et que l'une ne puisse exister sans l'autre, le rapport du signe dépassera de beaucoup une simple analyse du plus ou du moins. Ainsi les rapports de grandeur ne suffisent pas pour mesurer des idées de perfection. Comment, dans un calcul combinatoire distinguer l'utile et l'inutile, quand le nombre des éléments croît toujours de plus en plus avec celui des possiblités? D'où tirer ce principe de détermination? Sans doute Leibniz indique une mesure des possibles qui ont d'autant plus de raison de se réaliser qu'ils ont plus de perfection, *quod alia aliis sint ἁρμονικώτερα*. Mais suffit-il que, dans ce grand jeu des possibles, Leibniz donne l'exclusion à quelques uns pour faire de la place à ceux d'un ordre plus élevé? Ne trouvera-t-on pas cette exclusion arbitraire quand il formule lui-même cet axiome : *omne possibile actu exigit existere* (1). De ce point de vue ce calcul semble devoir conduire au déterminisme le plus complet.

Mais une difficulté plus grande se trouve dans la chose elle-même et on doit l'examiner avant que de passer aux caractères. Leibniz suppose que le système des vérités primitives sur les choses divines et humaines existe, en d'autres termes qu'il est en possession de la vraie philosophie. Il le dit lui-même : « A la place des axiomes et des théorèmes d'Euclide sur la grandeur et les

(1) Erdmann p. 99.

proportions, j'en ai trouvé d'autres d'une importance plus grande et d'une utilité plus générale et qui ont rapport aux coïncidences, aux similitudes, aux choses déterminées, aux causes et aux effets, à la puissance, aux relations en général, au *continente et contento*, à ce qui est par soi ou par accidents. » Jusqu'à présent Leibniz ne parle que de simples relations de mécanique ou de dynamique; ce qui suit est la préface de la monadologie : « J'en ai découvert qui ont rapport à la nature générale de la substance, à la spontanéité, à l'ingénérabilité et à l'incorruptibilité des substances, à l'unité des choses et à l'harmonie des substances entre elles. Ces découvertes mettent au jour le mystère de l'unité entre l'âme et le corps, la manière d'agir des substances, la coopération de Dieu, la cause du mal, la liberté réconciliée avec la Providence et la certitude, et la métamorphose au lieu de la métempsychose. » Leibniz énumère ensuite les deux principes métaphysiques, la différence entre les vérités nécessaires et contingentes qu'il compare aux nombres commensurables et incommensurables, et il montre comment, par ces dernières, on peut arriver à Dieu. La vérité qu'on ne peut analyser, ni démontrer, et qui n'a sa source et sa certitude que dans l'esprit de Dieu, n'est point nécessaire. C'est la *radix contingentiæ*. C'est là ce qu'écrivait Leibniz vers 1686, alors qu'il n'avait encore fait connaître de son nouveau système qu'un court mémoire sur les différentes sortes et les différents degrés de représentations, mémoire publié dans les *acta eruditorum* (1). Mais dans sa lettre à Burnet en 1697, nous trouvons cet aveu sur ce qui se rapporte aux caractères réels et philosophiques, que découvre l'analyse des pensées : « Il est vrai que ces caractères supposent la vraie philosophie, et que ce n'est que d'aujourd'hui que j'ai osé entreprendre de les fabriquer. » Et chose étonnante, convaincu qu'il avait trouvé la vraie philosophie, nous voyons Leibniz se fortifier de plus en plus dans cette croyance et mourir avec elle, de même que, deux ans avant sa mort, il avait comparé la réalité de sa caractéristique universelle à la réalité de son calcul différentiel. « Si j'ai réussi à animer des excellents hommes à cultiver le calcul des infinitésimales, c'est que j'ai pu donner des échantillons considérables de son usage. M. Huygens

(1) *Meditationes de cognitione, veritate et ideis.*

en ayant su quelque chose par mes lettres, le méprisa, et ne crut point qu'il y avait là dedans quelque mystère, jusqu'à ce qu'il en vit des usages surprenants qui le portèrent à l'étudier un peu avant sa mort : lui, à qui un mérite tout à fait éminent donnait quasi droit de mépriser tout ce qu'il ne savait pas. J'ai parlé de ma Spécieuse Générale à M. le marquis de l'Hospital et à d'autres; mais ils n'y ont point donné plus d'attention que si je leur avais conté un songe. Il faudrait que je l'appuyasse par quelque usage palpable, mais pour cet effet il faudrait fabriquer une partie au moins de ma caractéristique; ce qui n'est pas aisé, surtout dans l'état où je suis, et sans la conversation de personnes qui me puissent animer et assister dans des travaux de cette nature » (1).

Dans une autre lettre de quelques mois plus ancienne en date, il assurait à ce même Remond qu'il est très difficile de trouver cette caractéristique ou cette langue et de la construire, mais qu'il est très facile de l'apprendre sans dictionnaire. Cependant il aurait espéré y pouvoir parvenir, s'il était moins dérangé, et plus jeune, ou entouré de jeunes gens capables. Il n'aurait fallu, dit-il ailleurs, qu'un cours philosophique et mathématique appliquant sa nouvelle méthode, et qui n'aurait pas été plus difficile à comprendre que n'importe quel autre. Quelques hommes distingués auraient pu réaliser ce projet et le mener à fin dans l'espace de cinq ans.

Ce sont là des dates et des aveux qui aujourd'hui semblent nous éclairer sur le projet de Leibniz. Évidemment la caractéristique générale fut quelque chose de plus qu'un rêve dans l'esprit de son auteur. Mais le calcul des idées qu'il y joignait est faux. Toute production première du génie, tant en poésie que dans les sciences est synthétique à l'origine, et ce grand homme se faisait illusion à lui-même quand il se persuadait que, par une pure analyse, il arriverait jusqu'aux vérités concrètes, même dans les régions de la spéculation. Il est hors de doute que les productions de l'esprit sont le résultat de la personnalité et de l'individualité s'exerçant dans une époque et un temps historique donnés : les idées, dans les arts et les sciences, se refusent donc, à leur origine, à l'analyse,

(1) Lettre à Montmort Erdmann, Page 703.

et portent avec elles les marques de la personnalité et de leur époque.

L'idée de tout soumettre au calcul est une des idées les plus fausses et les plus décevantes qu'ait conçues l'esprit humain, et d'un autre côté on dirait, pour nous servir des expressions de Kant, que c'est une illusion nécessaire et fatale de la raison voulant attester sa force. Ce serait, en fin de compte, la stagnation de l'idée, le philosophe voulant embrasser l'infini vivant et réel dans le cadre étroit de la logique, que dis-je? dans l'étreinte, plus froide encore, du calcul. On retranche ainsi à l'idée son éternelle jeunesse pour l'enchaîner à des formules mathémathiques. C'est l'œuvre du génie, toutefois, une sorte de lutte fatale et dernière entre la nature et l'esprit, dans laquelle Leibniz dut être et fut vaincu. La nature ne se laisse pas enchaîner à des formules. Elle brise tout absolutisme. Sans le vouloir Leibniz, en développant ce hardi projet, aurait érigé sa propre spéculation sur la nature, l'âme et tout l'univers, qui était, après tout, proportionnelle à son temps, en un dogmatisme absolu. Bien plus, il aurait voulu fixer, par des caractères éternels et un formalisme mécanique, la solution une fois donnée de ces éternels problèmes. Tout grand homme tend à dominer l'esprit. Il prend, sans le vouloir, sa propre mesure, qui est devenue pour lui relativement la plus grande, comme l'absolument grand et l'universel. C'est cette idée de grandeur qui a séduit Leibniz dans ses projets transcendants. De tout temps l'erreur est venue de la considération exagérée d'un certain principe, d'un rameau de la connaissance humaine par rapport à l'arbre entier. Leibniz a voulu se servir ainsi de l'analyse d'une manière absolue dans le domaine des idées. Il y a là comme un reste de la cabale mystique qui mettait l'existence des choses dans les nombres. Leibniz, dans son *Introduction à l'histoire et la recommandation de la caractéristique générale,* définit en termes clairs le nombre comme la mesure absolue de tout être, ce qui est une figure métaphysique, de même qu'il dit que l'arithmétique est une statique de l'univers; et il ne pense pas que, dans sa métaphysique, il reconnaît un infini comme absolu. Cette manière de considérer les choses sous un point de vue exclusif, et d'espérer pouvoir découvrir par le calcul les vérités de la morale et de la métaphysique, de faire descendre l'infini dans le fini, fit qu'il ne s'éleva pas à la véritable idée de

l'art qu'il faisait encore trop mécanique, ni à celle des langues, qui ne se développèrent que plus tard l'une et l'autre.

Leibniz a pu désirer sérieusement qu'il n'y eût qu'une seule langue au monde, parce qu'alors la vie humaine se serait augmentée d'un tiers, mais il s'est trompé dans ce vœu, car la pluralité des langues et l'individualité déterminée des peuples est aussi nécessaire, aussi indispensable au progrès de l'esprit humain, que la pluralité ou l'individualité dans la création des idées, dans les arts et en philosophie. Une prolongation de la vie humaine dans ce sens, rappelle la recherche du remède pour prolonger la vie de l'homme, qui a été le rêve de Bacon. Une toute autre idée parait présider à la monadologie.

Plus on creuse cette idée d'un calcul philosophique, moins on comprend cet enthousiasme qui saisissait le grand homme quand il parlait si souvent des influences présumées de son projet sur l'espèce humaine. « Il serait étonnant, dit Guhraner, mais non pas sans exemple dans l'histoire de l'esprit humain que Leibniz, grâce à cette idée et dans une certaine mesure, eût fait ses grandes découvertes en mathématiques et ait été conduit à ses profondes méditations sur la nature, en poursuivant ce rêve qui, depuis son enfance jusqu'à la fin de sa vie, lui a toujours apparu comme le sommet le plus élevé de l'esprit humain. » Toutefois ce n'était ni un rêve ni un simple désir. Leibniz a mis la main à sa caractéristique. Cette analyse et cette caractéristique de situation dont Kant se moquait et dont Buffon regrettait la perte; M. Gerhardt vient d'en retrouver de beaux échantillons, et l'Académie de Berlin, en s'associant à cette pensée du grand mathématicien, a montré le prix qu'elle attache aux moindres traces d'une pensée qui paraissait perdue. C'est dans ce même sens que M. Trendelenburg concluait son mémoire sur la caractéristique universelle. « Toutefois, disait-il, dans la pensée de Leibniz, ce traité n'est pas le chef-d'œuvre manqué d'un génie logique. Avec la science, l'analyse de la matière de nos représentations s'étend aussi, et nous approchons de plus en plus de la possibilité de pouvoir posséder sinon une caractéristique fondée sur le calcul, du moins une caractéristique désignant les choses d'une manière universelle. Quelques sciences, comme les mathématiques, se meuvent dans des formes qui sont soumises au temps et à l'espace; d'autres, comme le droit et la morale, se

créent leurs rapports elles-mêmes et se meuvent dans ce domaine. Dans ces sciences, en général, l'analyse des idées sera plus facile, et aussi la désignation caractéristique, que dans les sciences naturelles, fondées sur l'expérience. Mais c'est précisément dans ces dernières que l'esprit analytique de l'homme travaille avec grand succès et se crée déjà selon ses besoins, sa langue, des signes déterminés par les choses mêmes. Le rapport entre nos signes arbitraires et les caractéristiques, est le même que celui qui existe entre les signes nouveaux et anciens, employés en pharmaceutique.

« La caractéristique universelle fondée sur le calcul, continue-t-il, était le fruit d'une raison vaste et pénétrante. On remarque dans Leibniz une tendance historique et spéculative, et c'est précisément ce grandiose, ce vivant, cette manière d'être, profond et créateur dans ces deux tendances et de les réunir en une, qui fait la grandeur de Leibniz. L'idée d'une caractéristique n'est pas seulement une idée rationnelle, elle est aussi cosmopolite. Leibniz, dans beaucoup de cas, vise à l'universel, à ce qui unit les peuples. La science plus tard, quand, par une analyse plus étendue, elle sera devenue plus mûre et plus capable de développer l'idée de Leibniz, finira peut-être par se rallier à ses projets d'une langue nécessaire. » (1)

Si donc nous ne pouvons admettre un calcul des idées exclusivement fondé sur l'idée du *plus* ou du *moins*, nous conservons la grande pensée de la caractéristique universelle, qui n'est point un calcul, mais une méthode, une grande et utile méthode.

INSTAURATIO MAGNA.

La Science contient deux parties dont l'une regarde l'instauration des sciences, et la critique de celles qui sont déjà trouvées; la seconde est destinée à les augmenter et à trouver celles qui nous manquent. La première nous livre les éléments de la vérité éternelle, c'est-à-dire l'art de démontrer toutes choses avec certitude, ou bien de déterminer les degrés de probabilité. (2). La

(1) Trendelenburg. *Mémoire sur la caractéristique universelle.*
(2) Nous traiterons de la probabilité plus au long dans le dernier chapitre de cette partie.

seconde est l'art d'inventer. Elle a deux parties, l'une synthétique ou combinatoire, et l'autre analytique. Après avoir détaché de cette œuvre immense, mais incomplète, tout ce qui constitue la logique ou l'art de démontrer et la méthode, il faut dire un mot de l'organisation des sciences et de l'ordre encyclopédique. La table des matières en fait un chapitre du livre où il comptait faire la science générale. Là sous un titre emprunté à Bacon. « *De instauratione scientiarum* » toutes les questions de système, de répertoires et d'encyclopédie des sciences devaient être traitées. Mais sur ce point encore, Leibniz ne nous a pas donné que la table des matières, il nous a laissé des fragments qui peuvent servir à restituer quelque chose de l'œuvre annoncée. Nous nous servirons, outre les deux préfaces et l'introduction historique déjà citées, de trois morceaux inédits, intitulés : le premier, *præcognita ad Encyclopediam;* le second, *de usu præstantissimo qui est scribere Encyclopediam;* et le troisième, *Atlas universalis.* On sent bien, d'ailleurs, qu'avec Leibniz, dont l'éclectisme va, dans les *Nouveaux Essais*, jusqu'à défendre ce qu'il appelle la division civile des sciences, ou la classification académique des quatre facultés (1) il ne peut être question de donner ici rien de définitif. Mais on trouvera du moins dans ce tableau des idées neuves et profondes.

Dans le « *de usu qui est scribere Encyclopediam* », Leibniz, nous dit : qu'il faut procéder par propositions, ou par principes et conclusions. Aux principes appartiennent les définitions, axiomes et théorèmes. Aux conclusions se rapportent les observations, les théorèmes et les problèmes.

Leibniz part de la Grammaire prise au sens large, *Grammatica rationalis;* de la Grammaire, il passe à la Logique, énumère successivement la Mnémonique ou art de la Mémoire, la Topique ou art d'inventer, puis l'art des formules qui traite du même et du divers, du semblable et du dissemblable, abstraction faite de la grandeur, de la situation et de l'action ; la Logistique ou science de la grandeur en général, du tout ou de la partie ; la Géométrie science de la situation et des figures, divisée en géométrie élémentaire ou plane et Élémentaire traitant des solides, conique, organique et transformatrice ; il arrive ainsi à la Mécanique ou

(1) Voyez dans le *Bacon* de M. Rémusat le chapitre de l'ordre Encyclopédique.

science de l'action et de la passion, de la puissance et du mouvement qui joint les Mathématiques à la Physique. Il indique ensuite la Porographie, l'Homœographie et l'Idographie. Au sommet enfin de cette Encyclopédie, et comme dernier terme de cette série scientifique, il place la Morale et la Théologie naturelle. Le tout, dit-il en finissant, doit être dirigé à la pratique; il fait appel à des hommes de bonne volonté qui lui prêtent le secours de leurs travaux. Il espère que ce concours lui permettra de réaliser ce vaste plan.

Je ne m'exagère pas le mérite de ce premier essai d'encyclopédie : ce tableau présente d'abord quelques lacunes qui peuvent être comblées à l'aide de la *Synopsis libri*. C'est ainsi que sous le titre général de mécanique, il comprend bien évidemment par la définition, la Dynamique, mais on s'étonne de ne pas voir mentionnée plus spécialement cette science, qui devint sa principale étude et son principal titre de gloire. C'est ce qu'il a fait dans sa *Synopsis*. *1° Dynamica, seu de motuum causa, sive de causa et effectu, ac potentia et actu; 2° Mechanica ex præcedentium complexu et usu cum nautica*. L'art du tourneur qui figure dans les deux tableaux n'est d'après le second qu'une branche de la Porographie ou sciences des traces du mouvement *de motuum vestigiis*. Tout ce qui a rapport aux sciences du mouvement en général est indiqué dans le tableau synoptique. On y voit mieux ce qu'il a voulu dire et ce qu'il comptait entreprendre. La Physique devait être générale et spéciale. Générale, elle devait contenir des éléments sur les causes des qualités et les modes de sentir. Spéciale elle comprenait d'une part l'Astronomie physique et de l'autre la Physique spéciale. L'Économique n'est pas indiquée sur le premier tableau. Elle forme une importante catégorie du second. Mais il indique parmi les branches des sciences morales la *Geopolitica*, ou géographie politique, qu'on s'étonne de trouver chez Leibniz dès 1672. J'insisterai surtout sur la nouveauté de quelques sciences : Leibniz nous dit qu'il compte donner celle des qualités sensibles ou porographie, celle des semblables ou homœographie, celle enfin des corps organisés ou idographie. Ces trois mots sont nouveaux et demandent quelques explications. La Porographie (1) est définie

(1) *Est scientia qualitatum sensibilium quam vocare soleo porographiam.*

par Leibniz; la science des qualités sensibles, c'est donc cette partie de la Physique qui traite de la lumière, des couleurs, des sons, des odeurs, des saveurs, chaleur etc. L'Homœographie (1) est la science des sujets similaires, ou du moins qui le paraissent, comme les quatre éléments, etc. L'Idographie (2) est la science des corps organiques appelés vulgairement espèces où il recommande de substituer à l'emploi de la dicothomie, celui des combinaisons des qualités.

Mais pour faire de ce tableau un tout complet, il faut rappeler ce qu'il a fait pour ces différentes branches du savoir, afin de les réduire à des catégories plus philosophiques. Je trouve une division par principes qui pourrait nous servir de principe de classification. C'est celle des deux catégories de la quantité et de la qualité : la première qui comprend l'Analyse, les Mathématiques, l'Arithmétique; la seconde qui est formée par l'art combinatoire, et s'applique à l'action, à la passion, au mouvement, l'une fondée sur le principe de contradiction, l'autre sur le principe de la raison suffisante. Toutes deux forment la Mathèse générale qui comprend l'Arithmétique, l'Algèbre, la Géométrie et toutes les branches des sciences mathématico-physiques créées ou développées par Leibniz, et qui traitent de l'équilibre et du mouvement, Toutefois la science du mouvement est un nouveau degré : on pourrait dire qu'elle contient les *Mathématiques*, science du mouvement abstrait, la *Physique*, science du mouvement concret et la *Psychologie*, science du mouvement devenu libre, affranchi de la matière. Ainsi s'opère le passage de mathématiques en physique : la Mécanique en dépend. Mais la Dynamique, qui traite de la cause des mouvements, s'en détache, et devient, par l'importance que lui a donnée Leibniz, une science à part, et qui marque un nouveau degré dans l'Encyclopédie des connaissances. Elle fraye la voie à la science de l'Esprit, à la Morale, à la Religion, que Leibniz est bien éloigné de traiter, d'après des idées plus modernes, mais non pas plus sages, comme des hors-d'œuvre pour une encyclopédie.

(1) *Est scientia subjectorum, saltem in speciem, similarium seu homœographia.*

(2) *Scientia corporum organicorum qua vocare solent species, hanc possis appellare Idographiam.*

Toutefois à ce projet, je préfère la grande division de son introduction au *Pacidius,* qui paraît résumer l'ensemble de cette grande œuvre d'une manière plus générale. D'après un fragment que nous avons retrouvé, le *Pacidii plus ultrà* devait se diviser en deux parties ; *1° Initia scientiæ generalis*; *Specimina scientiæ generalis;* et chacune de ces parties, avoir trois livres. Le premier livre de la première partie intitulé : Éléments de la Vérité éternelle, *Elementa veritatis æternæ,* contiendrait la logique, *ars judicandi;* le second, l'art d'inventer, *de arte inveniendi,* distinct du premier, qui ne traite que de la forme du raisonnement, donnerait les règles de la logique d'invention, et le troisième, enfin, devait réunir tous ses projets d'Encyclopédies, catalogues, inventaires, etc. Dans la deuxième partie, Leibniz devait de même grouper, dans trois catégories, les résultats obtenus par lui : 1° en géométrie; 2° en mécanique, c'est-à-dire dans les sciences mathémathiques et physiques; et 3° en jurisprudence, ou dans les sciences morales. C'est là la véritable organisation des sciences pour Leibniz.

Mais quand on découvre un monde, il faut en dresser la carte : Leibniz comme Bacon a songé à faire un Atlas Encyclopédique. Nous n'avons jusqu'ici, nous dit-il, qu'un Atlas géographique et astronomique. J'ai songé à faire un Atlas universel encyclopédique (1). Il devra résumer tous les travaux connus de son temps, ceux de Marolles, du P. Pardies qui a fait la topographie du ciel et les belles cartes de Cassini. On extraira les figures qui paraîtront les plus utiles, du bel ouvrage du duc de Northumberland, et du planisphère *d'Octavius Pisanus.* La Topographie terrestre, déjà mieux connue, fournira d'abondantes sources où l'on puisera sans négliger les généalogies ni l'art héraldique. La Philologie sera représentée, par les alphabets de toutes les langues connues, et tous les caractères typographiques qu'on pourra se procurer. La Numismatique, l'Architecture, l'Épigraphie, l'Iconologie, l'art des Cérémonies, seront mis à contribution. L'Arithmétique et la Géométrie comprendront, dans une section à part, des tableaux graphiques et dioptiques et latoptriques. La Chimie, l'Anatomie,

(1) *Habetur hactenùs Atlas geographicus item Atlas Astronomicus sive cælestis : mihi in mentem venit encyclopediam Atlante quodam universali egregie comprehendi posse.* — Tiré d'un morceau inédit catalogué sous ce titre : *Atlas universalis.*

et, qui plus est, l'Anatomie comparée, *anatomia comparativa*, sont citées. Le monde invisible, enfin, sera représenté, mais non celui que personne ne voit et ne peut voir, il s'agit ici du monde rendu visible par le miscroscope *Mundus insensibilis seu de iis quæ solo microscopio videntur*. Ce tableau se termine par une science périmée l'Analogique. *Analogica seu de rebus incorporeis quæ corporum similitudine pinguntur ubi de virtutibus, vitiis, rebus divinis*. A cette catégorie il rapporte les hiéroglyphes, sur lesquelles son attention était déjà éveillée. Quant à l'ordre, on présentera d'abord des tableaux séparés pour chaque science. Puis on les réunira tous dans un tableau général synoptique, *hæc tabulæ tum in unum collectæ, tum et separatim*. On aura ainsi beaucoup d'acheteurs, et pour les tables séparées, et pour le tableau général. Tel est ce plan gigantesque, qui ne vaut ni moins ni plus que tant d'autres plans encyclopédiques, et dont l'encyclopédie d'Alstedt paraît lui avoir donné l'idée au moins autant que celle de Bacon. On y trouve réunies des choses fort disparates, les reminiscences de la Scolastique et des vues toutes modernes pour l'avenir des sciences. C'est le caractère général de toute cette période. Leibniz donna pour emblème à son grand ouvrage, Atlas portant deux mondes, le monde ancien et le monde nouveau.

Si nous nous demandons quels sont les éléments de cette vaste organisation des sciences, ou plutôt de ce plan, que Leibniz a conçu plus jeune et qu'il a en partie réalisé, on ne saurait nier que les conseils et les exemples de Bacon ont beaucoup influé sur lui : mais il faut y joindre l'Encyclopédie *d'Alstedius* dont l'influence même paraît avoir été plus immédiate et sur laquelle il a beaucoup écrit. On retrouve aussi, bien qu'à un moindre degré, celle de Descartes dans le chapitre *De meteoris*, science que Descartes a créée, et à côté de Descartes les noms les plus obscurs et les penseurs les plus oubliés Kircher et Jungius, Comenius et Raymond Lulle.

Ce que je remarque, en second lieu, c'est l'inspiration de l'œuvre, *De procurandâ hominum felicitate*, nous dit-il ; et il consacre son œuvre *ad publicam felicitatem*. C'est donc un but moral, religieux, politique et littéraire qu'il poursuit : *Historia litteraria, de statu præsenti eruditionis, seu reipublicæ litterariæ*. — Le plan d'une réunion des Églises est indiqué, ainsi que celui d'une Société des Théophiles. Leibniz se montre à nous, dans ces projets

de sa jeunesse, avec tous les caractères du Théophilanthrope, ce mot qu'on eut dû créer pour lui.

Si l'on remarque que l'ouvrage de Bacon n'est pas terminé, et qu'il s'arrête à la première partie, on s'étonnera moins que Leibniz ait aussi laissé son œuvre inachevée, et l'on se montrera moins sévère pour un essai.

Mais alors, nous pouvons aussi comparer Leibniz et Bacon au point de vue des méthodes; nous le pouvons d'autant mieux, que le *Bacon* de M. de Rémusat nous offre, en regard de Leibniz et, comme dans un tableau, le mouvement et la logique de son esprit. Il y a des rapports sans doute, mais les différences l'emportent de beaucoup sur ces rapports. Et d'abord, Bacon ne propose pas de méthode toujours et facilement applicable; il donne seulement des raisons en faveur de l'introduction. Leibniz lui, cherche déjà, comme il le dit, un « *filum ariadnes* », c'est-à-dire un certain moyen mécanique et grossier pour nous conduire, soit dans la démonstration, soit dans la recherche de la vérité. Il méprise d'ailleurs l'induction Baconienne et y substitue la caractéristique ou l'art combinatoire et le *calcul ratiocinateur*. Enfin, Bacon ne justifie l'excellence de sa méthode par aucune découverte. Leibniz apporte pour preuve, à l'appui de la sienne, le calcul infinitésimal, le perfectionnement de l'Algèbre, et plusieurs sciences créées par lui. La position de Leibniz par rapport à l'induction ne saurait être méconnue. Elle résulte de son anti Nizolius (1). L'induction Baconienne; entendue comme la collection des faits particuliers, ne donnera jamais de certitude, et demande, en tout cas, ses points d'appui à des vérités supérieures et antérieures à l'induction. Les anticipations, *προλήψεις*, proscrites par Bacon, sont réhabilitées par Leibniz. On peut juger aussi de ce qu'il pensait de ces vingt-sept classes de faits, d'instances et de prérogatives, et de toutes ces règles dont le vain étalage ne peut qu'embarrasser l'esprit, et qu'on s'étonne de trouver dans Bacon, réformateur, et vainqueur de la Scolastique.

A cette méthode Leibniz substitue déjà les grandes lignes de la logique, sans afficher le même dédain pour les scolastiques: mais il s'en éloigne aussi déjà par des découvertes importantes, en

(1) *De stylo philosophico Nizolii*, p. 70. XXII.

logique considérée comme l'*ars judicandi*; où il réforme les catégories, où il essaie une analyse de nos jugements plus rationnelle et plus complète, fondée sur les deux catégories de la quantité et de la qualité, et sur la distinction entre le contenant et le contenu *de continente et contento*, et où il fait la preuve des formes logiques par les lignes, de *formæ logicæ per linearum ductus comprobatione*. Mais c'est surtout en logique d'invention (*Ars inveniendi*) que Leibniz, par son analyse des notions, et sa méthode d'intégration, même après les critiques qu'on peut lui adresser, nous paraît très supérieur à Bacon. C'est là cependant où Bacon passe généralement pour lui être très supérieur. N'a-t-il pas le premier formulé la vraie théorie de l'induction, base des sciences naturelles? Sans vouloir rien ôter à Bacon, il me semble qu'en fait de logique d'invention, l'on accorde aussi trop peu à Leibniz, qui est un inventeur au moins égal, sinon très supérieur, à Bacon, et qui, par le calcul infinitésimal et les commencements de la logique des vraisemblances, s'est acquis une place à part dans l'histoire de l'esprit humain.

CHAPITRE V

INVENTAIRE DE SES CONNAISSANCES FAIT PAR LUI-MÊME AVANT SON VOYAGE A PARIS 1671. — DÉTERMINER AVEC PRÉCISION OU LEIBNIZ EN ÉTAIT PARVENU, EN PHILOSOPHIE ET DANS LES DIFFÉRENTES PARTIES DES CONNAISSANCES HUMAINES, AVANT SON SÉJOUR A PARIS, DÈS L'ANNÉE 1672.

Pour répondre à cette partie du programme, il était nécessaire de rechercher des documents certains émanés de Leibniz, lui-même, qui joignissent à l'authenticité la plus incontestable, un caractère de sincérité et de désintéressement complet, et qui, par leur date même, fussent à l'abri de tout soupçon; deux lettres adressées, l'une au duc Jean Frédéric, et l'autre à Arnauld, vont nous servir à dresser l'état de son génie à cette époque. Celle au duc Jean Frédéric est un inventaire exact et détaillé de ses connaissances avant 1672. On dirait que Leibniz, avant de partir pour la France, avait pris ses sûretés.

Cette lettre est sans date, mais M. Grotefend, qui l'a publiée, en a lui-même fixé la date, par une critique exacte, en 1671 (1).

(1) Les points suivants, dit Grotefend, sont ceux qui nous ont amenés à déterminer exactement l'époque à laquelle elle fut écrite. D'abord au commencement de la lettre Leibniz fait mention d'une audience qu'il avait eue du Prince peu de temps auparavant : dans le corps de la lettre il dit que Arnaud de Pomponne était devenu Secrétaire d'État; qu'il est certain d'obliger le Docteur de Sorbonne Antoine Arnaud, en lui faisant part de ses preuves philosophiques du dogme de l'Eucharistie, et enfin il termine par déclarer qu'il n'a pas les moyens nécessaires pour faire le voyage de Paris. Tout ceci prouve que l'éditeur du *Prodomus Comercii Epistolici Leibnitiani*, le Conseiller secret Gruber avait eu raison de rapporter cette lettre à l'année 1671. C'est en effet en Septembre 1671 que le duc Jean Frédéric entreprit son quatrième voyage en Italie, et il n'en revint qu'en avril 1672, alors que Leibniz était déjà à Paris. Le 5 septembre 1671, Armand de Pomponne fut nommé par Louis XIV Secrétaire d'État dans le Département du Ministère des Affaires Étrangères : c'est vers la fin de l'année 1671 que Leibniz entra en communication avec Ant. Arnaud; et enfin en 1671, le duc Jean Frédéric fit à Leibniz un cadeau important. La lettre a donc dû être écrite à Mayence ou à Franckfort sur-le-Mein, vers la fin de septembre. Pour enlever

Voici cette lettre : « Puisque le bonheur si souvent désiré, de rendre un service à V. A. S. m'est enfin donné, je le saisis à mains jointes, d'abord pour vous remercier d'une si haute faveur que je ne méritais point, et ensuite, pour vous offrir mes services.

« Pour que V. A. S. dont l'esprit est si éclairé, puisse mieux juger en quoi mon mince mérite peut lui être utile, ainsi qu'au public, j'ai pris la liberté toutefois, avec votre gracieuse permission, de vous présenter avec un humble respect, quel a été le but de mes intentions et de mes études.

« Et d'abord, puisque mes parents sont morts de bonne heure, et que j'étais presque sans direction dans mes études, j'eus le bonheur de tomber sur toutes sortes de livres de religion, de sciences et de langues diverses, je les parcourus indistinctement sans ordre, poussé par le seul désir de la délectation. J'en retirai un avantage immense; je m'affranchis de mes préjugés et je tombai sur des choses auxquelles sans cela je n'aurais jamais pensé. Obligé d'apprendre *propria speculatione philosophiam et jura,* (à 17 ans j'étais *magister philosophiæ* et à 21 ans *Doctor Juris*), j'ai tâché d'approfondir ces sciences, et d'autres encore, autant que je pouvais, et j'espère avoir trouvé *in Theologia, jure et philosophia solidiori* certaines choses dont le développement intéressera peut-être *Reipublicæ civili et litterariæ* et dont je veux vous faire le récit, en vous en demandant de nouveau humblement la permission.

« *In philosophia,* j'ai trouvé un moyen de faire pour toutes les sciences ce que Descartes et d'autres n'ont fait *per analysin et algebram* que *in Arithmetica et Geometria.* Je me sers de l'art combinatoire que Lullius et le P. Kircher cultivent aussi, il est vrai, mais ils sont loin d'avoir vu *intima* de la chose. Par ce moyen, toutes les *notiones compositæ* de l'univers entier sont réduites en un petit nombre de *simplices* qui en sont comme l'alphabet, et par la combinaison de cet alphabet, on peut de nouveau *ordinata methodo,* et, avec le temps, retrouver toutes choses avec leurs

tout doute qui pourrait encore faire pencher vers l'opinion de Guhraner, je dirai que l'on trouve dans les *Leibnitiana*, à la bibliothèque royale, la lettre par laquelle Leibniz, immédiatement après son retour d'Angleterre, renouvelle ses rapports avec le Duc Jean Frédéric, et qui donne lieu à la réponse que Böhmer et Gurhaner ont par erreur rapportée à la lettre dont nous nous occupons. « Voyez Grotefend, Leibniz, album Hanovre. 1846. Nous avons traduit de l'allemand cette lettre au duc Jean Frédéric en lui conservant son caractère original et ce mélange de langue latine qui est particulier à Leibniz.

théorèmes et ce qui en découle. Cette invention, si avec l'aide de Dieu elle est exécutée, sera à mes yeux la mère de toutes les inventions et ce qu'il y a de plus important. Grâce à elle, j'ai trouvé tout ce que je veux raconter et j'espère en obtenir encore davantage.

In philosophia naturali, je suis le premier peut-être qui ait démontré d'une manière complète, *terram moveri, item dari vacuum,* et ce, non moyennant *experimenta,* mais par *demonstrationes geometricas.* J'ai prouvé aussi quelques *proportiones de natura motus,* auxquelles personne n'avait encore songé.

« J'ai publié une hypothèse qui donne d'une manière si claire et si facile la cause du poids, du ressort et du compas, et de presque tous les principaux phénomènes de la nature, que les étrangers mêmes l'admirent, et *in specie.* Un des savants les plus considérables de la Soc. de J. m'a écrit d'Italie, que jamais hypothèse ne l'avait plus contenté que la mienne. L'Angletrre aussi m'a envoyé des jugements favorables, et mon hypothèse a été réimprimée.

« *In mathematicis et Mechanicis,* j'ai trouvé, grâce à l'art combinatoire, certaines choses qui, dans la pratique de la vie, ne sont pas sans importance : et d'abord en arithmétique, une machine que je nomme un compteur vivant, tous les calculs s'y font d'eux-mêmes, les additions, soustractions, multiplications, divisions et l'extraction de la racine carrée et cubique. L'esprit n'a rien à faire, il suffit de marquer ces numéros *datos in machina* et la somme se fait d'elle-même, *summa motu machinæ.* Cette machine offre encore un autre avantage, c'est que tant qu'elle ne se casse pas, aucune faute de calcul ne peut être commise. Elle serait très-utile dans les chambres, camps, *in re militari,* arpentage, *Tabula sinuum et astronomi.*

« *Ex eodem fundamento* j'ai découvert un autre instrument, que je nomme une géométrie vivante. Toute la *Geometria quantum ad usum vitæ est perficiis* tout d'un coup, et un moyen est indiqué de trouver mécaniquement toutes les lignes possibles et toutes les figures!

« *In opticis,* j'ai trouvé : 1° un *genus Tuborum on Lentium* que je nomme pandoche, parce qu'il saisit tout *l'objectum uniformiter* et rassemble distinctement les rayons et *extra axem opticem et in axe*

optico. On peut donc réaliser ce qu'on avait vainement cherché jusqu'ici, à savoir donner aux vitres objectives une aussi grande ouverture que l'on voudra, pour mieux pouvoir saisir les rayons; 2° *Tubos cato dioptricos,* qui réunissent en eux le miroir et la perspective!; 3° Un moyen de mesurer avec les perspectives!

« Je ne parlerai pas d'une démonstration pratique complète d'une œuvre mécanique cherchée depuis lontemps, tant que je ne l'aurai pas exhibée pour ne point passer pour un.....

« *In re nautica,* il me manque l'exacte certitude d'une seule expérience : si cette certitude est réelle, je démontrerai complètement ce qui a rapport aux longitudes et j'indiquerai même un moyen qui permettra à un bâtiment de connaître exactement sa position, sans recourir au soleil, à la lune et aux étoiles, que l'on ne peut pas toujours observer, (l'invention de Huygens repose sur cette observation). Quand même l'expérience dont nous avons parlé plus haut, ne serait pas en tout exacte, notre invention sera certes la plus exacte et la plus universelle parmi celles que nous avons faites.

« *In hydrostictica,* j'ai retrouvé l'invention de Dubelins, qui consistait à plonger dans la mer avec un navire et à reparaître à volonté. *Mersennus* avait en vain cherché ce secret.

« *In pneumatica,* j'ai découvert le moyen de comprimer dans un récipient mille fois plus d'air qu'on ne le faisait jusqu'à présent, en employant une force moindre. Je puis donc produire une force telle que rien au monde ne peut lui être comparé, et qui dépasse celle de la poudre. Cette pression peut se faire aussi moyennant l'eau, et de là, la fabrication de pompes, dont la puissance sera telle que l'on pourra avec elles naviguer contre les vents et ne pas être plus arrêté par la tempête qu'un boulet de canon.

« Mais je ne parlerai pas plus longtemps de mécaniques, désirant attendre que j'aie mes démonstrations *in praxin.*

« *In philosophia morali et jurisprudentia,* je publierai *Elementa juris naturalis,* ouvrage bien petit, mais qui renfermera bien des choses, et tout sera présenté d'une manière si claire et concise que, si l'on veut suivre la méthode qui y est indiquée, tout homme sensé pourra expliquer les questions les plus importantes du *Juris gentium et publici.*

« Je ferai paraître ensuite : *Elementa juris romani hodiam,* l'on y

verra tous les *fondamenta* sur un seul tableau, et en les combinant on pourra résoudre, d'après le droit romain, toutes les questions proposées, à ces *Elementa Juris romani* viendra se rattacher un *Nucleus Legum romanorum ipsis eorum verbis contexto aubenti.* On y verra dans un ordre naturel, clairement et brièvement exposé tout ce qui, *in Jure romano* a encore *vim legis.*

« Enfin je puis indiquer un nouveau moyen de finir les procès, car en général, l'ordre suivi jusqu'à présent ne touche pas *fondum calamitatis,* mais n'est qu'un *externa emplastra.* Les parties sont obligées de se présenter à certaines époques fixes, d'observer certains *fatalia,* d'échanger un certain nombre d'écrits etc., et tout cela ne sert à rien, et nuit au contraire.....

« *In theologia naturali* je puis démontrer *ex natura motus in physicis a me detectæ* que le *motus in corporibus per se sumptis* ne peut pas exister, *nisi accedat incus* : qu'il faut qu'il existe une *ratio ultima rerum meus harmonia universalis, id est Deus,* que cette *ratio* n'est pas cause des péchés, que *peccata pœnis semet punitientia et compensentia* sont conformes à l'harmonie universelle, de même que les ombres ou des sons nouveaux rendent une image ou un ton plus agréable à nos yeux. *Quæ mens est incorporea, mentem agere in se ipsam, nullam actionem in re ipsam esse motum, nullam esse actionem præter motum, ac proinde mentem non esse corpus. Mentem consistere in puncto seu centro ac proinde esse indivisibilem, incorruptibilem immortalem.* De même que tous les rayons convergent *in centro,* de même toutes les *impressiones sensibilium per nervos* se réunissent *in mentem.* Le *mens* est donc un petit monde réuni en un point, d'où émanent les idées, comme *centrum ex angulis,* car *angulus est pars centri,* quoique le *centrum* soit invisible. Toute la nature *mentis* pourra ainsi être expliquée *geometrice.*

« *In theologia revelata,* je me fais fort de démontrer non pas la *veritatem* (elle découle *a revelatione*) mais *possibilitatem mysteriorum contra insultus infidelium et atheorum* et je montrerai qu'elles n'impliquent pas contradictions. Je parlerai notamment de la *possibilitatem Trinitatis, Incarnationis et Eucharistiæ,* et *in specie de Eucharistiæ realitate contra significatores,* M. Arnaud déjà a montré contre M. Claude *ex perpetua veterum traditione realitatem,* mais tout cela sera inutile tant qu'on n'aura pas extorqué la *clava impossibilitatis et contradictionis ex manibus horum Herculum.* Car ils pré-

tendent que c'est une chose impossible, contradictoire, choquant toute raison, qu'il faut comprendre *figurati* comme *Herodes est vulpes, agnus est pascha*. Présentez leur 1.000 *loca patrum* et les Écritures, cette réplique prendra cependant toujours le dessus.

« Ils seront confirmés dans ce cas *per philosophiam hodiernam a Galilæo, Bacono, Gassendo, Hobbetio etc. emendatam*; car cette philosophie sera reçue de tous les curieux *cum universali applausu*, car elle explique *mechanice* tout le corporel *per magnitudinem; figuram et motum*. Mais autant cette philosophie sera goûtée par les politiques, autant elle sera redoutée par les ardents théologiens catholiques, qui s'en rapportent à ces notions ténébreuses sur lesquelles les scholastiques veulent baser l'Eucharistie. Descartes, *magnanus* Digbœus et Thomas Anglo, Borello, Bonarsi et quelques autres s'en sont mal trouvés d'avoir voulu concilier les *mysteria Eucharistiæ cum philosophia emendata*. Arnaud lui-même *philosophiæ emendatæ scientissimus*, n'osa pas aborder cette question, dont Claude lui objectait l'impossibilité et la contradiction. Quant à moi, grâce à mes profondes méditations j'ai trouvé le moyen de démontrer, ce qui paraîtra incroyable a beaucoup, *possibilitatem mysteriorum Eucharistiæ*, telle qu'on l'a expliquée *in concilio Tridentio* et cela *salva philosophia emendata*.

« Je veux prouver *vi principiorum philosophiæ emendatæ necesse esse, ut detur in omni corpore principiun intimum incorporeum substantiale a mole distinctum et hoc illud esse, quod veteres, quod scholastici substantiam dixerint etsi nequiverint se distincte explicare, multomunies sententiam suam demonstrare*. Plus loin je démontrerai que ce *principium* peut exister en plusieurs lieux en même temps et sous des *speciebus* très diverses, ce qui rendra possible non seulement la *præsentia realis*, mais aussi la *transsubstantio*, dont Arnaud a peur de parler. Tout cela est très important pour tous les hommes intelligents, mais surtout pour les puissants potentats qui sont responsables du bonheur de beaucoup de monde.

« Enfin avec la permission de V. A. S. j'ajouterai un corollaire, une invention d'État, si je puis parler ainsi. J'ai peur qu'on ne me dise : *ne sutor ultra crepidam*. Mais il est permis à tout le monde de proposer, en laissant le droit de juger, aux hommes d'État capables.

« Il est évident que de grands armements français vont avoir lieu, et alors il s'ensuivra une guerre universelle amenant la ruine de

bien des cent mille hommes : tout le monde doit donc désirer, tant catholiques que chrétiens en général, que ces forces soient dirigées contre le Levant, notre ennemi naturel. Mais tous ceux qui ont proposé jusqu'à présent cette expédition, se sont appuyés plus principalement sur des *rationes theologicas* que *politicas* et prétendaient qu'il fallait agir, parce que c'était un devoir. Quelques-uns aussi ont mal pris leurs mesures, et les hommes d'État ont dédaigné leurs conseils ; et, de cette manière, une affaire, de laquelle dépend la gloire de Dieu et le bien être général, n'a été prise en considération que du haut de la chaire et non dans les cabinets. Quant à moi, aidé de mes lectures et des relations de voyageurs dignes de foi, j'ai trouvé une idée tellement importante et nouvelle que je puis dire hardiment que, si ce n'est le moyen de découvrir la *lapis philisophorum*, aucun projet plus important ne peut être soumis au roi de France. Je n'en ai encore parlé qu'à M., qui l'estime et m'a pressé fortement d'en faire un mémoire, ce que je veux faire et le soumettre à l'examen de nos hommes d'État les plus raffinés.

« *Sæpe etiam est olitor valde opportuna locutus.*

« Peut-être Dieu me donnera-t-il la grâce de pouvoir réussir auprès d'une cour si élevée dans cette *res Ecclesiæ et patriæ tam salutaris*.

« Quoique je n'aie pas de grandes connaissances en France, je suis cependant recommandé à M. Colbert, qui m'a même prié de terminer ma machine arithmétique; je suis recommandé aussi à M. de Pomponne *secretarium status*, et, par l'entremise de son neveu, M. Arnaud, que je suis sûr d'obliger *in vindicatione philosophica mysteriorum Eucharistiæ*, les adresses ne me manqueront pas.

« Avec cela, j'ai presque toujours eu le bonheur dans les lieux qui m'étaient complétement étrangers, d'obtenir quelque considération, même sans recommandation, dès que l'occasion se présentait de pouvoir m'expliquer, Ainsi à Mayence, lorsque j'y arrivai pour la première fois, je n'y connaissais personne, et cependant S. A. princière a de suite conçu de moi une opinion favorable. Des *Curiosi*, que je ne connaissais pas non plus, ont toujours répondu à mes lettres d'une manière extraordinairement honnête et complaisante et je compte parmi eux, les membres de l'Académie française et de la Société anglaise, M. de Boinebourg, le P. Kircher et Lana en Italie, MM. Gericke, Leriker, Coringues, Bacler en Allemagne, M. Gravins, Veltuysen, Diemerbroeck en Hollande, Oldenbourg et

Wallis en Angleterre, de Carcavez *Bibliothecarium Regis,* Ferrandum et d'autres en France, un grand nombre de virtuoses, même des *Chymieds et Mechanicos.*

« *Summa votorum meorum* est d'obtenir une position tranquille; dans laquelle je puisse employer le peu de talent, que Dieu m'a accordé, à la perfection des sciences. Et nulle part je ne vois un meilleur pays pour s'établir que la France, car là S. M. R. a pris la résolution d'encourager, moyennant des pensions, les gens dont on peut attendre quelque chose; j'ai l'espoir aussi de bien réussir dans ce que je puis facilement démontrer comme *machina arithmetica, inventis opticis demonstratione possibilitatis mysteriorum Eucharistiæ* et enfin *consilio novo Belli sacri.* Mais les frais que ce voyage occasionneraient, ceux que je ferais pour essayer mes inventions arithmétiques et d'optiques sont trop lourds pour moi; ensuite des recommandations d'un lieu élevé sont aussi absolument nécessaires pour être solidement fixé.

« Je n'ai encore parlé à personne de ces choses, pas même à Mayence. J'ai pensé au contraire qu'aucun potentat de l'Allemagne, ne pouvait me faire espérer une coopération plus généreuse que V. A. S. qui connaît non seulement à fond *materiam religionis et status,* mais qui est versée dans les sciences, qui toujours a donné de généreux *consilia pro incremento ecclesiæ et salute patriæ* et qui jouit en outre en France d'une telle considération que sa recommandation aurait un grand poids.

« C'est là tout ce que je désire de S. A. S. et j'espère non seulement qu'il n'en résultera aucun mal, mais que la gloire de Dieu, le bien être général, et votre propre gloire en recevront plus d'extension, et que je pourrai vous procurer quelque contentement par quelques inventions agréables et utiles, pour la réalisation desquelles j'aurais besoin du repos, dont j'ai parlé plus haut ».

Telle est cette lettre : nous avons dû la citer *in extenso* et sans y rien changer : elle répond exactement à cette partie du programme : « déterminer avec précision où Leibniz en était parvenu en philosophie, et dans les diverses parties des connaissances humaines avant son séjour à Paris dès l'année 1672 ». Elle est de 1671, elle contient l'inventaire exact et détaillé de ses richesses intellectuelles à cette époque, non seulement en philosophie, mais dans toutes les sciences; pas un point n'est oublié, on y voit rassemblé comme

dans un tableau tout le mouvement de ce prodigieux esprit jusqu'à cette époque. Un trait est caractéristique, c'est le génie des inventions ; il crée des machines d'arithmétique, d'hydraulique, d'optique, et, non content de ces applications purement mécaniques, il a aussi des inventions d'État et des inventions d'Église, si je puis dire : il veut réformer le dogme et la politique, autant que la philosophie, le Droit et la morale. Ne nous exagérons pas toutefois la valeur de ce morceau : parmi beaucoup de résultats acquis, il y a encore bien des rêves dans quelques uns de ces projets, et le style même de cette lettre prouve qu'elle est le résumé de la période scolastique. Ce n'était en effet ni l'ardeur ni même la hauteur des vues, ni la grandeur des conceptions, ni la subtilité de l'esprit qui manquaient aux scolastiques, mais la méthode, la mesure, l'harmonie enfin et la proportion exacte entre l'esprit et ce qu'il conçoit. Leibniz, à leur école, eût contracté de plus en plus le goût du gigantesque et la passion de l'impossible; les problèmes insolubles et les mystères, celui de l'Eucharistie notamment, le tentent. Il prétend avoir la solution du mystère. Sa réforme aussi contient les plus vastes projets. Il entreprend de réformer l'Église et l'État, de faire sortir le Droit, du chaos de la jurisprudence allemande, et d'ouvrir à la politique de Louis XIV de nouveaux horizons sur l'Orient. En réunissant les principaux traits de la jeunesse de Leibniz, on ne sait si l'on doit admirer ou redouter pour lui la vivacité et l'étendue de son imagination, qui lui faisaient changer si souvent les objets de ses études, cette âme ardente qui ne respirait que pour la gloire des lettres et des sciences, cet esprit pénétrant et inventif, cette sagacité profonde qui dénotait en lui le philosophe, enfin ce monde en raccourci dans une seule âme : on est ébloui de ces lueurs si vives concentrées dans ce miroir exact et vivant de l'univers, et l'on croit voir scintiller dans l'espace ce signe du microcosme, ou du monde en petit, symbole transparent des monades, qui luisait aux yeux étonnés de Gœthe dans la nuit profonde et provoquait le Faust (1). Mais on voit aussi le principal défaut de ce génie, impatient de la

(1) Voir ce magnifique préambule du premier *Faust*, où il évoque tour à tour le signe du Microcosme, et celui de l'Esprit de la terre, symboles transparents des deux philosophies qui ont le plus agi sur les destinées de l'Allemagne : l'une celle de Leibniz, pour provoquer; l'autre, celle de Spinoza, pour arrêter son action.

règle, et qui ne saura point se contenir; il y avait quelque chose d'excessif et de gigantesque dans son esprit. Comme ces conquérants, pressés d'étendre leur empire et de gagner des nouvelles provinces, Leibniz aspirait déjà à reculer les frontières de toutes les sciences, et se montrait impatient de celles que Descartes avait tracées.

PÉRIODE CARTÉSIENNE

1672-1679

CHAPITRE PREMIER

Du Cartésianisme de Leibniz. Premières études Cartésiennes avant le voyage a Paris. Hypothesis physica nova. — 1671. Les Mathématiques de Descartes étudiées par lui pendant son séjour en France. Ses rapports avec Huygens, Arnauld, Mallebranche etc. Découverte du calcul infinitésimal pendant son séjour a Paris.

J'entreprends, à l'aide de documents anciens et de documents nouveaux, de déterminer exactement la part plus ou moins considérable que le Cartésianisme et la France sont en droit de réclamer dans la formation du génie de Leibniz et le développement de sa philosophie.

Les sources que nous avons dû consulter pour instruire ce grand procès, intenté en revendication, au nom de Descartes, sont nombreuses; sources connues et inconnues, et ces documents, eux-mêmes, forment deux classes distinctes, suivant qu'ils se rapportent à l'étude du Cartésianisme ou bien à sa réforme. Les documents connus de la première classe sont en petit nombre. Un fragment sur la *Vie heureuse*, publié par Trendelenburg (1), une phrase de la *Méthode nouvelle* pour étudier le droit, quelques passages de ses lettres sont tout ce qu'on possède. Ils n'en est pas de même

(1) Et aussi par M. Erdmann, op. p. 71.

des sources inconnues Elles sont nombreuses et abondantes, elles embrassent toute la philosophie de Descartes, sa physique, ses mathématiques, sa psychologie, sa morale : nous nous réservons d'en faire un usage discret, quand le besoin s'en fera sentir. On ne saurait concentrer trop de lumière sur ce point unique, dont tout le reste dépend.

Mais sans parler des trésors enfouis, une découverte nouvelle et publique vient donner à ce problème un nouveau degré d'intérêt, et à nous-mêmes un supplément d'instruction fort utile pour le résoudre : je veux parler des fragments inédits de Descartes, qu'on vient de publier avec les notes de Leibniz et l'histoire de cette découverte. On savait par Baillet que Descartes avait laissé plusieurs manuscrits inédits qui se trouvaient à sa mort, contenus dans une caisse dont ce biographe a dressé l'inventaire exact et détaillé. Sur cette liste figuraient, en assez grand nombre, des écrits de sa jeunesse, et, notamment, « un registre relié et couvert en parchemin, » contenant parmi beaucoup d'autres, des pensées sur les sciences en général, quelque chose de l'algèbre et des considérations intitulées: olympiques. Qu'étaient devenus ces écrits, nul ne le savait, et bien qu'on connût par Baillet qu'ils avaient échappé au naufrage, dont ils avaient été menacés, dans le trajet de Stockholm à Paris, on en avait complètement perdu la trace. Mais Leibniz en avait gardé copie, il les avait vus et transcrits pendant son séjour à Paris, et emportés à Hanôvre, où ils viennent d'être retrouvés. C'est lui, ce chercheur infatigable qui a mis sur la voie de cette découverte, et il est piquant de penser qu'il nous aura ainsi fourni de nouvelles preuves pour le procès qui s'instruit en ce moment. Il est curieux, en effet, de voir ainsi Leibniz en quête de la pensée de Descartes, le copiant et l'annotant partout, et, plus tard même, se préparant à éditer ces posthumes et cherchant un libraire (1).

Mais si ce dernier trait indique sa parfaite bonne foi, et nous fait repousser jusqu'à l'idée d'un plagiat, qu'il serait d'ailleurs absurde de supposer, d'autres indices assez nombreux, prouvent l'infatigable ardeur de son esprit à poursuivre, jusque dans ses dernières retraites, la pensée intime du Cartésianisme.

(1) Supplément aux œuvres de Descartes, 1859.

Il est très important dans une telle question, de bien déterminer l'impression que Leibniz reçut de son grand contemporain Descartes, la première fois qu'on en voit paraître la trace dans ses écrits. Nous pourrons ainsi juger de la manière dont Leibniz fut initié à la philosophie cartésienne et par suite de quelles circonstances il n'en reçut d'abord qu'un contre-coup peu décisif.

Et d'abord rappelons les résultats acquis. Guhraner place avec certitude la première connaissance que Leibniz eut avec Descartes en 1661 (il avait alors quinze ans). Il était à l'Université de Leipzig; le cours de philosophie éclectique de Jacques Thomasius l'avait initié à ce qu'on appelait en Allemagne la première philosophie de Descartes par une tentative de conciliation avec Aristote. C'est, à la suite du cours, qu'il allait dans un bois près la ville, appelé le Rosenthal, délibérer s'il garderait les formes substantielles (1).

Cet aveu nous apprend ses perplexités, dès cette époque, preuve assurée que Descartes, ou plutôt le génie de la philosophie moderne, agissait en lui; mais on comprend aussi que rencontrant Descartes sur sa route, comme par hasard, dans un cours de l'Université, à quinze ans, il n'y avait vu qu'un moderne de plus, et d'après une idée qui est encore assez répandue en Allemagne, l'auteur de la première philosophie, et de là l'idée que son système n'est que l'antichambre de la vérité, idée qui persistera chez Leibniz jusque dans l'âge mûr (2).

En 1666, à vingt ans, le progrès est encore peu sensible. Dans le manuscrit qui nous a servi de type pour asseoir les bases de sa philosophie, on voit Descartes venir à son rang, avec Gassendi, dans une tentative de conciliation avec Aristote; ses mérites sont rappelés, mais il n'y a pas trace d'influence profonde; et il y a de celà un signe certain, c'est la manière dont Leibniz en parle : il le met sur le même rang que Gassendi, il ne le connaît pas comme grand mathématicien, il n'a pas lu sa géométrie, mais seulement sa première philosophie, c'est-à-dire le *Discours de la Méthode*, et il ne l'a pas compris.

1667. La preuve qu'il n'a pas compris le *Discours de la Méthode* résulte d'un texte très curieux de sa *Méthode de Jurisprudence*, où il

(1) Lettres à Montmort.
(2) Erdmann, page 123.

oppose, comme on le voit par le titre, et surtout dans ce texte même, méthode à méthode. Il y trace les règles et indique le procédé, après avoir parlé de l'art d'inventer qui se confond pour lui avec son art combinatoire, il vient à l'analyse : « L'analytique, dit-il, ou l'art de juger me paraît achevée en deux règles : 1° n'admettre aucun mot qu'on ne l'explique, 2° n'admettre aucune proposition qui ne soit prouvée; et je crois ces règles beaucoup plus parfaites que les quatre de Descartes dans sa première philosophie, dont la première est : tout ce que l'on conçoit clairement et distinctement est vrai. Cette règle est fausse et nous trompe en bien des cas. » Je ne nie pas la force de cette critique de détail : c'est celle de Bossuet et de tous les grands contemporains de Leibniz sur le criterium des idées claires; mais évidemment Descartes n'est pas compris, on l'aborde avec des préjugés scolastiques : on n'y voit que la première philosophie, le côté scientifique est méconnu et nous assistons en même temps à la formation de ses préjugés anti-Cartésiens, restes d'une éducation scolastique, et qui ne s'effaceront plus. Si nous résumons ce qui précède, on verra qu'en 1666 Leibniz est *aristotélicien : scholæ peripateticæ recens*, nous dit-il; qu'en 1667, il trouve la méthode de Descartes fausse et qu'il la critique. En 1669, le ton et surtout les idées changent. Dans la lettre à son maître Thomasius il se défend bien encore d'être Cartésien : *Fateor me nihil minus quam Cartesianum esse;* mais il le devient, il est plus Cartésien qu'Aristotélicien, car il cherche à ramener Aristote aux principes de la philosophie nouvelle, et il abandonne explicitement les formes substantielles.

En 1670, le mécanisme a prévalu; cette année est entre toutes celle à laquelle se rapporte mieux cette mention de la lettre à Montmort : « Enfin le mécanisme prévalut ». Or le mécanisme, c'est Descartes. En 1669, bien qu'il y incline ouvertement, il s'en défend encore. En 1670, et dans les années suivantes, il ne s'en défend plus que sur un point. En 1669, il paraît encore faire de Descartes deux parts; il blâme sa physique et déclare au contraire son autorité en morale comparable à celle de Platon. En 1670 et 1671, il accepte même sa physique, sauf un ou deux points, sur lesquels nous aurons à revenir. J'extrais d'un écrit sur le droit, récemment publié par M. Trendelenburg, et dont la date est fixée

par lui à 1670 ou 1671, une phrase très cartésienne sur les animaux qui n'ont point d'âme (1). Cette phrase est caractéristique, elle se retrouve mot pour mot dans une lettre de Leibniz à Hobbes (1670) qui se termine par l'éloge de Descartes : *divini ingenii Cartesio* (2).

Mais le document capital, c'est *l'hypothesis physica nova* (1671) : là, on verra la physique de Descartes acceptée par Leibniz avant son voyage à Paris, avec quelques modifications qu'il y introduit. Deux Sociétés célèbres occupaient alors le premier rang en Europe et attiraient les regards des savants répandus dans ces pays : c'étaient la Société royale de Londres et l'Académie royale de Paris. Celle de Londres, avec laquelle Leibniz venait d'être mis en relation par Oldenburg, son secrétaire, correspondant de Boinebourg et qui était en communication avec Spinoza et les principaux savants d'Europe, comptait parmi ses membres les hommes les plus célèbres dans les sciences en Angleterre, un Boyles, un Hooke, un Barrow, un Wallis, un Newton. Celle de Paris n'était pas moins illustre et par l'éclat dont l'avait entouré son fondateur, et par les noms de ceux qui la composaient, et par l'esprit de Descartes qui l'animait encore : ces deux Sociétés paraissaient destinées à représenter les deux tendances de l'esprit humain, l'une, la tendance abstraite que lui avait imprimé l'esprit généralisateur de Descartes, l'autre, la tendance expérimentale, que représentera de plus en plus Newton. Ainsi les Anglais cherchaient déjà à faire régner l'esprit d'observation dans les sciences, tandis que l'esprit de spéculation, si glorieusement représenté par Descartes, avait encore d'illustres représentants, tels que Malebranche, dans l'Académie de France. Ce fut donc une démarche très significative que celle de Leibniz, qui, au début de sa carrière, à 25 ans, présentera à l'une et l'autre de ces deux Sociétés, deux écrits de physique, ou plutôt une seule hypothèse en deux parties : *Theoria motus concreti et Theoria motus abstracti.* En dédiant la première à la Société royale de Londres, à qui elle convenait mieux par son titre, et l'autre, à l'Académie royale de Paris, dont elle représentait et encourageait les tendances, Leibniz indiquait nettement la position qu'il comptait prendre dans les Sciences. C'était celle d'un conciliateur, désireux d'unir en lui ce

(1) Trendelenburg.
(2) *Nouvelles lettres et opuscules.*

double esprit, l'esprit de Descartes et celui de Newton, et qui l'a réuni dans une certaine mesure. Sa démarche était hardie; bien que voilée sous le nom du mouvement concret, c'était une hypothèse d'une unité et d'une simplicité bien grande qu'il venait exposer sur le théâtre des tendances empiriques, et l'on ne sait qu'admirer le plus ou de l'audace de Leibniz, qui ramenait ainsi sous les yeux de l'observation, tous les phénomènes de l'Univers à celui d'un éther partout répandu, ou de (1) l'esprit de haute impartialité qui inspira la Société. Sur l'avis de son membre le plus célèbre, Wallis, elle fit remercier l'auteur par la plume d'Oldenburg. A Paris, ce fut le bibliothécaire du roi, Carcavi, qui, sur la recommandation du géomètre Perraud, fit connaître Leibniz et son écrit. La dédicace et la péroraison de la *Theoria motus abstracti*, révèlent l'esprit qui règne dans cet ouvrage. Après avoir débuté par un éloge absolu et peut-être excessif, il finit par s'excuser de la critique qu'il a faite, en passant, de quelques dogmes Cartésiens, et de s'être autant écarté des opinions de tant et de si savants hommes. Sa tendance, dit-il, est éclectique dans cet écrit, il veut tout unir sur le terrain même de la physique; Aristote et Descartes s'y donnent le baiser de paix. La monade y apparaît mêlée, on ne sait trop comment, aux principes du mécanisme. Mais c'est ce dernier qui l'emporte. Les concessions faites aux Cartésiens sont nombreuses, et l'on peut remarquer même une différence sensible dans le ton de ses deux écrits. Il est beaucoup plus libre avec Descartes quand il parle aux Anglais que quand il s'exprime sur lui devant l'Académie de Paris, et quand on veut avoir la note juste, il faut joindre à la théorie générale du mouvement abstrait, les paragraphes 22, 30, 57 et 59 de la *Théorie du mouvement concret* sur l'égalité des angles d'incidence et de réflexion, sur la lumière, sur les tourbillons et les petites globules, sur la cause de la cohésion et de la consistance, qui est pour lui le repos et, pour Descartes, le mouvement (2), et sur le mouvement du cœur. Sur tous ces

(1) Il est bien remarquable que Newton vers la même époque ait accepté l'hypothèse d'un éther. Voir Maclaurine.

(2) On peut y joindre ce passage d'une lettre de Leibniz : « Quand l'année 1670 ou 1671 j'ai publié mon essai d'une hypothèse physique, je soutenais déjà l'opinion que la dureté vient du mouvement et non du repos, et Wallis dans les transactions anglaises, faisant la récension de mon hypothèse, fit observer que Neil avait jugé que la fermeté devait être tirée du mouvement et non comme le veut Descartes, du repos. »

points, il se sépare de Descartes et le critique librement quand c'est à Londres qu'il parle de lui. Dans l'écrit destiné à l'Académie de France, au contraire, le mécanisme est explicitement accepté, et il en fait la base de sa doctrine sur le mouvement : c'est sur le mécanisme que les lois qu'il donne sont réglées. Il fallait que Leibniz se fut bien engagé dès lors avec cette Académie, où règnait l'esprit de Descartes, pour qu'il ait désavoué plus tard cet esprit comme trop Cartésien.

L'importance de ce désaveu n'échappera à personne, elle est d'autant plus grande que les motifs donnés par Leibniz se rapportent à la question de son Cartésianisme. Il en résulte qu'il est revenu plus tard sur les concessions qu'il avait faites aux Cartésiens de France dans cet écrit de sa jeunesse. « Il est vrai que j'avais fait deux petits discours il y a vingt ans, l'un de la théorie du mouvement abstrait, où je l'avais considéré hors du système, comme si c'était une chose purement mathématique; l'autre, de l'hypothèse du mouvement concret et systématique tel qu'il se rencontre effectivement dans la nature. Ils peuvent avoir quelque chose de bon, puisque vous le jugez ainsi, Monsieur, avec d'autres. Cependant il y a plusieurs endroits, sur lequels je crois être mieux instruit présentement; et entre autres, je m'explique tout autrement aujourd'hui sur les indivisibles. C'était l'essai d'un jeune homme qui n'avait pas encore approfondi les mathématiques. Les lois du mouvement abstrait, que j'avais données alors, devraient avoir lieu effectivement, si dans le corps il n'y avait autre chose que ce que l'on y conçoit selon Descartes, et même selon Gassendi. Mais comme j'ai trouvé que la nature en use tout autrement à l'égard du mouvement, c'est un de mes arguments contre la notion reçue de la nature du corps, comme j'ai indiqué dans le *Journal des savants* du second juin 1692 ».

La physique de Descartes était fausse, les lois du mouvement ne pouvait se soutenir, Leibniz l'avait acceptée à vingt-cinq ans (1671). Il a plus tard désavoué l'écrit qui seul établissait son mécanisme; nous croyons à la parfaite sincérité de ce désaveu. Les raisons qu'il en donne sont de nature à y faire croire. Mais ce désaveu lui-même est une preuve de plus de son Cartésianisme à l'époque dont nous parlons.

Leibniz, lors de son voyage à Paris, ne savait pas les Mathéma-

tiques. « J'étais alors, écrit-il à Bernoulli, dans une ignorance superbe des mathématiques (1) » « Je traitais les mathématiques comme un *parergon* écrit-il à Conti. L'Allemagne à cette époque ne pouvait les lui apprendre à fond. Paris au contraire était un des principaux centres des Sciences Mathématiques au XVII[e] siècle. Leibniz parle quelque part de ce triumvirat scientifique qu'y avaient formé Viete, Fermat et Descartes, *Triumviri celebres*. La révolution opérée par Descartes surtout avait été irrésistible, sa géométrie qui parut en 1638, un an après le *Cid* et l'année même du *Discours de la Méthode*, avait transformé cette science. Elle est la première application de l'Algèbre à la Géométrie. On connaît ce petit traité qui ne contient guère plus de cent pages et qui se termine ainsi : « Mais mon dessein n'est pas de faire un gros livre, et je tâche plutôt de comprendre beaucoup en peu de mots. J'espère que nos neveux me sauront gré, non seulement des choses que j'ai ici expliquées, mais aussi de celles que j'ai omises volontairement, afin de leur laisser le plaisir de les inventer ».

C'est l'analyse française simplifiant tout, clarifiant tout, appliquée pour la première fois aussi complètement aux difficiles problèmes de la Géométrie des courbes. A l'époque où Leibniz arrivait à Paris, les Sciences Mathématiques y florissaient encore. Il est vrai que les célèbres Triumvirs étaient morts, Descartes, Pascal et Fermat n'existaient plus, mais Huygens était là. On l'avait appelé de Hollande; on le retenait en France avec les pensions du roi; il occupait sa place à l'Académie des Sciences. Leibniz, arrivant à Paris, s'adressa du premier coup à Huygens. Il nous a fait le récit de ses études mathématiques. (2) « Lorsque je vins à Paris, l'an 1672, j'étais un Géomètre autodidacte, mais peu expérimenté, n'ayant pas la patience de parcourir les longues séries des démonstrations : étant enfant, j'avais étudié l'Algèbre élémentaire d'un certain Langiris, puis celle de Blavius; quant à celle de Descartes, elle m'avait paru trop difficile. Et, plus loin : Je retournai chez Huygens, il me conseilla de consulter Descartes et Slusius qui montraient la manière de faire des équations locales, ce qui, ajouta-t il, est fort commode. J'examinai donc la Géométrie de Descartes, j'y joignis celle de Slusius, m'initiant dans la

(1) Lettres à Bernoulli. Ed. Gerhardt, p. 72, en note.
(2) Dans une lettre à Bernouilli.

Géométrie *per posticum*. Flatté par le succès et la grande quantité de matières qui naissaient sous mes yeux, j'en remplis la même année quelques centaines de pages, que je divisai en deux parties, les assignables et les inassignables. »

Que contenaient ces deux cents feuillets qu'il avait couverts, nous dit-il, de notes et de problèmes mathématiques, pendant son séjour à Paris? On comprend combien l'inspection de ces papiers pourrait nous servir : elle nous livrerait le secret de ses études et serait par conséquent très utile pour déterminer la part que Descartes et les grands mathématiciens français peuvent revendiquer dans son immortelle découverte. J'ai retrouvé bon nombre de ces feuilles oubliées dans la bibliothèque de Hanôvre. Elles vont servir à résoudre cette question controversée: « Dans quelle mesure Leibniz a-t-il connu les œuvres mathématiques de Descartes pendant son séjour en France et en a-t-il profité pour sa découverte du calcul différentiel? » Mais comme notre intention n'est pas de produire ces documents inédits, nous y joindrons ceux déjà édités qui confirment cette découverte, à savoir: *historia et origo calculi differentialis a Leibnitis conscripta*, le *commercium epistolicum* récemment et de nouveau publié par MM. Biot et Lefort, et divers mémoires et publications de M. Gerhardt (1). Mais il me sera permis de m'étonner ici, que le procès séculaire entre Leibniz et Newton renaisse de ses cendres, qu'un Allemand, M. Sloman se fasse le champion ardent et mal instruit des droits de Newton, que M. Lefort, enfin, compromette ceux de Leibniz qu'il veut établir, quand ce procès est non seulement jugé mais supprimé par l'étude des pièces que renferme la bibliothèque de Hanôvre, et dont plusieurs ont été déjà publiés par M. Gerhardt. Cette inexpérience étonne et est en outre la source de beaucoup d'erreurs. C'est ainsi qu'on éternise les querelles au lieu de les supprimer. La découverte de Leibniz a son histoire ; on devrait s'en souvenir, quand on l'expose. Leibniz nous dit dans sa lettre à Bernouilli, dans *l'historia et origo calculi differentialis*, partout enfin, que c'est à Paris, pendant le séjour qu'il y fit de 1672 à 1676, qu'il a perfectionné ses méthodes mathématiques; non seulement il le dit dans ses lettres, mais nous retrouverons ses cahiers de mathématiques de la période

(1) *La découverte de la haute analyse* Gerhardt. Halle 1855.

de Paris qui en portent la preuve évidente, authentique, incontestable. M. Gerhardt l'a prouvé, et l'on veut qu'il doive sa méthode à Newton qu'il ne connaît pas encore et non à Descartes qu'il étudie. C'est une contradiction flagrante avec tous les écrits de Leibniz qu'on connaît, mais c'en est une surtout avec ceux qu'on ne connaît pas encore, avec ces écrits de la période de Paris que la bibliothèque de Hanôvre tenait en réserve, pour la réfutation de toutes les calomnies entassées depuis deux siècles et le redressement de ces méprises. Pour nous qui sommes convaincus que c'est en s'enfonçant de plus en plus dans la géométrie de Descartes, d'après le conseil de Huygens et en cherchant la solution des problèmes, où Descartes avait échoué, que Leibniz a fait ses plus grands progrès dans la haute analyse, on conçoit l'importance que nous attachons à cette période de ses études mathématiques et aux documents qui s'y rapportent; il faut donc en montrer l'esprit et en indiquer la suite.

« Huygens me conseilla de consulter Descartes, j'examinai donc la Géométrie de Descartes en y joignant celle de Slusius » (1) Remarquons ce progrès des études de Leibniz dirigé par Huygens, Huygens le conduisit par degrés, Dettouville d'abord et Grégoire de Saint-Vincent, enfin, Descartes, Leibniz, nous l'avons vu, l'avait évité jusques-là. Descartes nous dit-il, le rebutait, il le trouvait difficile. Enfin sur le conseil de Huygens il l'ouvrit, et nous avons la preuve qu'il l'étudia sérieusement, et la plume à la main. Dans un manuscrit qui porte la date d'août 1673, et le titre suivant : « *Methodus nova investigandi tangentes linearum curvarum ex datis applicatis vel contra applicatas ex datis produitis reductis tangentibus perpendiculatibus, secantibus* », Leibniz qui s'occupe déjà de chercher un procédé applicable à la détermination des tangentes de la courbe, considère cette dernière comme un polygone d'une infinité de côtés (2). Il termine en disant qu'il a obtenu le résultat suivant :

« *Duæ questiones, una de invenienda descriptione curva ex ejus ele-*

(1) Leibniz à Bernouilli, T. 1 p. 72.

(2) *Quæstio est quomodo ex differentiis duarum applicatarum ipsa inveniri queant applicata.* Et plus loin : *Regressus an haberi possit a tangentibus aut aliis functionibus ad ordinatas quæstio est magna. Res est accuratissime investiganda per Canones aquationum, ut appareat quot modis aliquid produci possit ex aliis aquationibus et quænam postea ex illis eligi debeat. Est quadam ipsius analyseos Analysis in qua profecto consistit apex scientiæ humanæ in hoc quidem genere rerum.* »

mentis, altera de invenienda figura ex datis differentiis, altera redigi potest in eamdem. Dans un autre manuscrit d'octobre 1674, intitulé *schediasma de Methodo tangentium inversa* il ajoute: *hinc sequi figurarum omnium quadaturas, ita scientiam de summis et quadraturis quod ante a nemine ne speratum est quidam analyticam reddi posse.* Leibniz était arrivé, dès le milieu de l'année 1673, à savoir que les problèmes direct et inverse, des tangentes sont dans une étroite liaison et que le dernier se peut ramener aux quadratures. Nous regrettons de ne pas voir indiquée cette date importante dans les éditeurs du *Commercium epistolicum.*

Que dès cette époque la Géométrie de Descartes ait été la principale étude de Leibniz, c'est ce dont il n'est pas permis de douter, après son témoignage explicite, et c'est ce que prouve un manuscrit totalement inconnu jusqu'ici, qui paraît même avoir échappé à Gerhardt, et qui porte la trace évidente de cette période d'étude Cartésienne. Il est daté de 1674 et intitulé : *Inquisitio in Methodum qua Cartesius invenerit proprietates suarum oralium*, Lib. 2, Géomet. On sait en effet que Descartes, dans le livre 2 de sa géométrie, énumère les propriétés très curieuses de certaines ovales de son invention, pour les réflexions et les réfractions dont il est traité dans le Dioptrique. Ces applications si ingénieuses avaient attiré l'attention de Leibniz. Mais comme Descartes avait caché la méthode qui lui avait donné ces lignes et leurs propriétés, Leibniz voulut lui arracher son secret et fut ainsi mis sur la voie de ses autres découvertes.

Je ne crois pas qu'il y ait dans toute l'histoire des mathématiques une seule mention de ce fait important. Leibniz croit, et il le dit, que ce problème, posé et résolu par Descartes, devait dépendre de la méthode inverse des tangentes. Il verrait dès lors dans Descartes une première application de cette méthode. Nous mettrons au bas de cette page un extrait de celles de Leibniz (1). Ajoutons que Leibniz

(1) Il nous dit lui-même dans son *Inquisitio* la marche qu'il a suivie, ou plutôt cet écrit lui-même porte la trace des tâtonnements de sa pensée et marque la voie où il est entré. Or Leibniz dès la première page énonce la possibilité, ou plutôt sa conviction, que c'est un cas de la méthode inverse des tangentes. *Ex his apparet inquisitiones ipsas methodi tangentium inversæ esse ex facillimis, reducitur enim ad æquationis unius incognitæ capitalis ad duas radices æquales determinandas ducibus existentibus incognitis incidentibus : « Eadem methodo non dubitem quæ a Cartesio defecta sunt, scilicet : cum una ex vitri superficiebus data est, » modo illa sit aut plana aut a circulis, aut sectionibus conicis effecta,*

avec le coup d'œil de l'investigateur, paraît avoir été mis sur la voie de cette découverte par ces paroles qu'il cite, mais qui devaient avoir pour lui un sens tout autre que pour le public. *De qua ille ; malo alios id quærere ut si aliquid adhuc negotii inter investigandum reperirent, et pluris inventiones rerum hic demonstratarum æstiment.*

Après que Leibniz eut reconnu l'identité entre le problème inverse des tangentes et la quadrature des courbes, il se mit à rechercher les méthodes qui avaient servi à déterminer les quadratures, afin de parvenir peut-être par ce moyen à une résolution générale du problème inverse des tangentes.

Dans un traité très étendu d'octobre 1674, *Schediasma de serierum summis et seriebus quadraturis*, il tâche de parvenir à la méthode ordinairement employée en faisant, par la somme des séries, des quadratures. Plus tard dans un écrit des 25,26 et 29 octobre et 1er novembre 1675 il suppose (et c'est là ce qui paraît être le nœud de sa découverte), qu'on doit considérer la somme des Y comme une ligne infiniment petite et il introduit dans ce calcul le signe des sommes ou le signe intégral. Il est aussi en possession du signe différentiel, dx, dy (1).

L'étude des manuscrits nous donne la preuve : 1° que c'est à

modo altera superficies confici debeat ut omnes radios ab uno puncto venientes rursus ad aliud punctum colligat.

« Pour moi continue Leibniz, je pense qu'il faut chercher plutôt à ce que cela n'arrive pas seulement dans un point donné de la surface, mais à ce que tous les points peu éloignés de là se rapprochent du premier par leur nature, c'est-à-dire ramasser tous les rayons dans un autre point sensible.

Et il faut chercher une composition circulaire qui procure cette combinaison on en approche le plus qu'il se pourra. *Ego ita arbitror id quærendum potius ut superficies in qua non tantum id in uno puncto dato contingat, sed ut cætera quoque puncta parum inde desista quam proxime ejusdem sint naturæ, id est in alio puncto sensibile omnes radios colligant. Et quærendo est ejus modi circularium compositio quæ id proxime præstet : quoniam autem refractiones sunt inaquales, ut a Newtonio demonstratum est, hinc omni cura in id incumbendum, ut specula ad rem pertinentia elaborantur, eaque quod sufficere arbitror, circularia : inquirendum etiam, an inæqualitas refractionis ad regulam revocari possit et figura aliqua ejus accomodari. « Sed in hæc alias inquiremus, nunc ad Methodum tangentium inversam redes, quam nemo hactenus tradidit, cum sit tamem apex geometriæ.* »

(1) *Utile erit scribi* $\int$ *pro omnia, ut* $\int l$ *pro omn. l, id est summa ipsarum l. Itaque fiet* $\frac{\int l^2}{2} \sqcap \int \overline{\int l} \frac{l}{a}$ *et* $\int \overline{xl} \sqcap x \int \overline{l} - \int \int l$, *satis hæc nova et notabilia, cum novum genus calculi inducant.* Leibn. ms. du 29 oct. 1675. V. Gerhardt auquel nous renvoyons pour tout ceci.

Paris, en travaillant sur Descartes, qu'il a trouvé sa notation ou l'algorithme de son calcul infinitésimal;

2° Une présomption que sa caractéristique géométrique a le plus grand rapport avec celle de Descartes, et que toutes deux sont imparfaitement connues.

3° Qu'il y a une analyse de l'analyse, *Analyseos Analysis*, que Leibniz découvrait alors et qu'il appelle le sommet le plus élevé de la science humaine dans cet ordre de choses.

C'est là l'importante découverte et la nouvelle méthode auxquelles l'analyse supérieure doit son accroissement et son étonnante perfection. Le mémorable jour où elle naquit porte la date du 29 octobre 1675. Il n'est pas sans intérêt pour la France de savoir que c'est à Paris que Leibniz a fait cette grande découverte.

Il en résulte d'abord que tout soupçon de plagiat à l'égard de Newton disparaît devant ces nouveaux renseignements, que le chapitre, dans lequel on soulève la question de primauté sur l'inventeur de la haute analyse, est rayé de l'histoire des sciences mathématiques, et que la querelle plus que séculaire au sujet de l'inventeur du calcul différentiel est terminée.

Mais si les renseignements nouveaux terminent le grand procès en revendication intenté par Newton à Leibniz, ils établissent d'une manière certaine les droits de Descartes. Plus je relis *l'historia et origo calculi differentialis a Leibnizio conscripta* et plus je la compare aux documents nouveaux, plus la part faite à Descartes dans l'invention de sa notation me paraît grande. Il y a cela de très remarquable en effet, et Gerhardt le remarque, c'est qu'à l'époque où Leibniz vint à Paris, Desargues et Pascal, peu satisfaits de ce qu'avait fait Descartes, par l'application de l'Algèbre à la Géométrie, et désireux de s'approcher davantage de la perfection et de la simplicité des anciens, avaient tenté une révolution dans la Géométrie : ils avaient voulu traiter synthétiquement les courbes du 2e degré. Mais les difficultés du procédé synthétique les avaient éloignés du but, bien loin de les en rapprocher. Leibniz, arrivant à Paris, pouvait fort bien être gagné aux nouvelles méthodes de Desargues et de Pascal; mais il resta fidèle à l'analyse Cartésienne, cherchant seulement à la perfectionner, à généraliser de plus en plus les équations, et à en trouver une qui représentât toutes les

courbes du deuxième degré. C'est pour celà que Leibniz eut recours à sa caractéristique.

Il y a donc une Analyse de l'analyse : *Analysis analyseos,* que cherchait Leibniz et qu'il a trouvée pendant son séjour à Paris, à peu près comme il y a une pensée de la pensée : νόησις νοήσεως, que cherchait Aristote. C'est cette analyse cachée que cherchait aussi Newton et dont Leibniz disait : qu'on n'a pas assez considéré la force, il l'appelle ici le sommet de la science humaine dans cet ordre de choses. *Apex scientiæ humanæ in hoc genere rerum.* C'est d'elle que Leibniz disait plus tard à Pellisson, en rappelant ses premiers succès de Paris. « L'envie de me rendre digne de l'opinion favorable qu'on avait eue de moi, m'avait fait rencontrer heureusement quelques découvertes mathématiques, quoique je n'eusse guère songé à cette science, avant d'être venu en France, la philosophie et la jurisprudence ayant été auparavant l'objet de mes études dont j'avais donné quelques essais. »

Il y a dans l'histoire et la pensée de Leibniz une phase singulière, et qui n'a pas été suffisamment approfondie; elle se place vers la fin de son séjour en France, signalée par sa fameuse lettre à Oldenburg où il expose à Newton, par l'entremise du Secrétaire de la Société royale de Londres, le fondement de sa méthode mathématique: *Methodus transmutationum.*

Quelle est au juste cette méthode et surtout quelle en est la valeur logique?

La méthode des transmutations exposée dans sa lettre à Oldenburg, du 25 Avril 1676, repose sur ce fondement.

« Transformationis fundamentum hoc est : ut figura proposit a rectis innumeris utcumque modo, secundum aliquam regulam sive legem ductis resolvatur in partes, quas partes aut aliæ ipsis æquales alio situ alia se forma reconjunctæ, aliam componant figuram priori æquipollentem, seu ejusdem areæ etsi alia longe figura constantem unde ad quadraturas absolutas, vel hypotheticas, Geometricas vel seriæ infinita expressas arithmeticas jamjam multis modis pervenire potest. »

Il dit ailleurs : *Secundum præscriptas Leges.* Leibniz attachait à cette méthode une véritable importance : et, en effet, dans sa lettre à Oldenburg, il en fait le fondement de toute sa méthode mathématique, sans en excepter celle des indivisibles, considérée dans sa généralité la plus grande.

« *Quæ omnia talia sunt ut curvis statim ordine progredienti, ipsâ natura duce, in mentem veniant contineantque indivisibilium methodum generalissime conceptam nec (quod sciam) hactenus satis universaliter explicatam.* »

C'est à cette méthode que M. Saisset fait allusion, quand il cite dans une note explicative du procédé de Leibniz (1), ces textes : « Mon calcul donne le moyen d'opérer la quadrature des courbes. » Et plus loin : « mon calcul sert à simplifier les problèmes en les transformant. »

En effet, c'est le fondement de sa méthode : on transformait la courbe matérielle en y faisant varier à chaque moment l'étendue. Leibniz ajoute qu'elle parut neuve et élégante à Newton.

L'admiration de Newton est ici très significative. Newton, quelle que soit d'ailleurs la sincérité de ses sentiments religieux que Leibniz a eu le tort de mettre en suspicion, dans ses lettres à la princesse de Galles, Newton allait lui-même au panthéisme, quand il ne voyait dans la matière qu'une puissance de transformation indéfinie, sans point d'arrêt, et qu'il faisait de l'espace le *sensorium* de Dieu, et je ne m'étonne pas qu'il ait admiré cet essai de méthode de transformation, dans laquelle il devait retrouver l'idée des *fluentes* et de ses écoulements infinis. Il n'est pas douteux que sous l'influence de Descartes encore accrue par Spinoza, qui était en correspondance avec Oldenburg, un vaste mouvement panthéistique ne se soit fait alors au sein des mathématiques, mouvement dont je suis loin de nier la grandeur. La matière, décomposée par ses puissantes analyses, était là gisante sous les yeux des géomètres; on se prenait à douter de sa réalité; d'autre part, on y voyait un fond vigoureux et toujours fécond, on y soupçonnait, comme Descartes et Newton, une merveilleuse puissance de transformation. Mais aussi le devenir et le flux perpétuels envahissaient la science, et Newton n'avait point su résister à cet écoulement général; il faisait naître et mourir les principes des grandeurs finies : *principia jam jam nascentia finitarum magnitudinum*, et c'est par là qu'il mérite cet éloge de Hegel : que ses *fluxions* sont l'identité de l'être et du non être ou l'idée même du

(1) Dans un article sur des sujets de logique, inséré dans *la Revue des Deux Mondes* du 1er sept. 1857.

devenir. Quoiqu'il en soit, Leibniz à cette époque, avait-il, comme Descartes, comme Newton, l'idée d'un changement continu, d'une divisibilité indéfinie au sein de la matière? Leibniz était-il panthéiste quand il a découvert le calcul de l'infini? C'est à quoi vont répondre les deux chapitres suivants.

CHAPITRE II

COMPARAISON DES DEUX THÈSES DE LEIBNIZ : *de principio individui*, L'UNE DE 1663 ET L'AUTRE DE 1676.

Pour mesurer le progrès qui s'est accompli dans la pensée de Leibniz de 1663 à 1676, c'est-à-dire depuis sa thèse pour le Doctorat à dix-sept ans jusqu'à la dernière année de son séjour à Paris, à trente ans, il faut prendre deux écrits de lui, et comparer l'état de ses connaissances à ces deux époques : mais il faut, autant que cela se peut, que ces deux écrits soient sur un même sujet, afin d'établir plus nettement nos conclusions. C'est ce que nous allons faire au moyen de deux documents, l'un déjà connu, l'autre encore inédit qui répondent parfaitement aux conditions du programme. Ce sont deux dissertations : *de Principio individui.* On savait qu'au sortir de l'université, Leibniz avait soutenu une thèse sous ce titre en présence de Jacques Thomasins son maître, auquel elle est dédiée. C'est la Thèse de 1663 imprimée par Guhraner, et réimprimée par Erdmann. On savait aussi, par ce dernier, qu'il se trouve à Hanôvre une seconde thèse de ce titre, également de Leibniz, et datée de 1676 (1). Leibniz avait refait sa thèse de 1663 dans la dernière année de son voyage à Paris, ou plutôt, car la première était déjà loin dans son souvenir, il avait produit une dissertation entièrement neuve sur le même sujet. Nous nous en sommes procuré la copie, et nous pourrons à l'aide de ces deux documents, en les comparant l'un à l'autre, mesurer le chemin

(1) *Exstat enim Hanoveræ fragmentum autographum anno 1676 conscriptum, initium continens commentationis inscriptæ. Meditatio de principio individui. Quæ, etsi comparata erat, ut recipi a me non posset, tamen, quam grave Leibnitio hoc argumentum visum fuerit, satis docet.*

qu'il a parcouru depuis l'Université jusqu'aux derniers mois de son séjour à Paris.

Le titre même de sa double dissertation, ce titre qui revient deux fois à treize ans d'intervalle, est remarquable, surtout quand on le rapproche de cette double date à laquelle il correspond : 1663-1676. Rien d'étonnant sans doute qu'en 1663, année de sa sortie des écoles, Leibniz, encore sous l'influence de Jacques Thomasins, ait repris ce problème de la scolastique, aujourd'hui bien oublié. Mais qu'en 1676, à la veille de quitter Paris, et peu de mois après cette date célèbre du 29 octobre 1675 où il a découvert le calcul infinitésimal, il ait repris sa thèse et l'ait développée, modifiée, refaite à nouveau, c'est un fait dont on ne peut nier la portée. Ainsi en présence du panthéisme qui levait la tête, après une laborieuse étude de Descartes et la connaissance de Newton, à la veille de ses entretiens de la Haye, où il verra de près Spinoza, Leibniz a compris où est le danger du siècle, et quelle est la doctrine la plus menacée par le panthéisme de Spinoza au moins autant que par l'absolutisme de Louis XIV ; il sait que c'est le principe même de l'individualité, de la personnalité humaine, c'est ce principe trop ébranlé qu'il va raffermir. C'est à ce besoin pressant du siècle qu'il va satisfaire. Voilà ce que, sous un nom encore très scolastique, cache sa nouvelle méditation *de principio individui.*

Sa première thèse est connue. Je ne ferai que la résumer rapidement. Deux opinions se partageaient l'école sur la question du principe d'individuation, celle de saint Thomas et celle de Duns Scott, l'un qui le mettait dans la matière, l'autre dans l'heccéité. Leibniz se prononce à la fois contre les deux et y substitue sa doctrine propre, plus large et plus conciliante *pono igitur omne individuum sua tota entitate individuatur.* Il réfute celle de ses adversaires avec un grand luxe d'érudition scolastique, et soutient la sienne par des considérations dont quelques unes ne sont pas sans valeur. Guhraner a remarqué que sa solution, conforme à celle des nominalistes, paraît l'engager dans le camp de ces adversaires du réalisme ; Erdmann prétend, qu'à l'époque où Leibniz écrivit sa thèse, le nominalisme était la doctrine régnante dans les écoles, et que l'on ne saurait en tirer des présomptions aussi importantes pour l'avenir. Ceci est contraire aux sentiments de Leibniz et de son maître Thomasius (1). Mais ce qui nous frappe, c'est ce

qu'avait déjà remarqué Jacobi, c'est le titre même et l'esprit *individuel* qui y règne. Leibniz est dans cette thèse du parti de l'opposition, il moissonne les arguments des scolastiques et marque nettement quel génie le guide

Entre 1663 et 1676 se place une nouvelle tentative pour résoudre le problème posé, moins complète, mais curieuse et qui n'a pas que je sache été indiquée dans Leibniz; c'est dans la *Confessio Philosophi*, ouvrage dont nous avons déjà parlé. Le Théologien (2) calviniste, qui vient de l'entendre exposer sa doctrine d'une harmonie universelle, s'étonne et demande quelle raison il y aura de la diversité des âmes, dans un tel système, pourquoi telle âme plutôt que telle autre est exposée à des circonstances qui la déprécient, ou ce qui revient au même, soit établie en ce temps ci et en ce lieu ci. L'interlocuteur qui n'est autre que Leibniz, lui répond que la question est difficile, moins par elle-même que par les méthodes employées pour la résoudre : car elle touche, ajoute-t-il, à ce problème épineux *de principio individui seu solo numero differentium discriminatione*. Prenez deux œufs si parfaitement semblables que d'après l'hypothèse de cette parfaite similitude, Dieu lui-même ne puisse les distinguer. Ils diffèrent par l'heccéité (c'est ceci, c'est cela) ou par le nombre. Or quand nous comptons, nous ne faisons que répéter celui-ci et celui-là. Et si nous allons au fond nous verrons que l'unique principe de distinction et de détermination, que nous ayons dans le cas d'une parfaite similitude, c'est le sentiment du temps et du lieu ou du mouvement. Ainsi nous tenons une baguette tournée vers la chose qu'il s'agit de distinguer, ou nous nous faisons un point de repaire. Et voilà par conséquent des principes d'individuation hors de la chose elle-même : à savoir le lieu et le temps, et je vous défie d'en trouver d'autre pour ces deux œufs que celui-ci : dans le temps présent l'un est dans le lieu *a* et l'autre dans le lieu *b*. Si vous voulez donc continuer à les distinguer, vous devrez les placer dans un lieu immobile, ou faire en sorte que le lieu, le vase qui les contient s'il est mobile ne soit pas fragile, et qu'ils y soient solidement fixés, de manière que par nos remarques nous puissions toujours

(1) *Thomasius in oratione de secta nominalium anno 1658 habita : dicit : hodie ubi invenies nominales? Nuspiam.*

(2) Voyez pour la *Confessio Philosophi*, le ch. 3.

retrouver la place : ou bien vous seriez obligé de les tenir durant le mouvement, et de ne pas les quitter de l'œil ou de la main. »

Et comme le Théologien étonné se récrie sur la nouveauté de ces principes, si familiers, presque vulgaires, et pourtant inconnus des scolastiques, il demande leur rapport aux âmes. Leur rapport est fort simple ajoute Leibniz : « c'est que ce qui individualise les âmes ou les esprits, c'est aussi le temps et le lieu qui les fait celle-ci ou celui-ci et non tel autre. Cela posé, la question n'est plus, c'est un problème retranché de fait. Car chercher pourquoi cette âme et non telle autre se trouve dans ces circonstances-ci et non dans d'autres, c'est demander pourquoi cette âme est cette âme ci ? Or, supposez une autre âme dans ce corps ci, c'est-à-dire dans le même temps et dans le même lieu, cette âme que vous appelez autre, ne sera plus autre, mais bien celle-ci.

Cette solution est ingénieuse, elle s'accorde avec ce que nous avons vu de sa première philosophie, et ses déductions de l'espace et du temps et du corps à partir du principe de l'harmonie universelle, elle a en outre un certain air d'affinité avec celle de Kant qui a fait du lieu et du temps les formes mêmes de la sensibilité, ou, comme le disait Witemback, les cellules de la ruche par lesquelles tout doit passer. C'est en tout cas un principe d'individuation tout nouveau et une manière très fine de supprimer le problème en montrant qu'il était mal possédé par les scolastiques, le principe d'individuation ne se séparait pas pour lui de notre existence locale et présente. Nous n'acceptons pas toutefois cette solution, et voici pourquoi. C'est que le principe de l'harmonie universelle, duquel il déduisait l'espace et le temps, considérés comme de purs rapports entre les êtres, ne pouvait lui donner un principe d'individuation véritable. Je sais bien que les êtres coexistent dans l'espace, que comme tels ils sont finis et reçoivent des limites, mais ces limitations idéales, ces rapports tout extérieurs ne sauraient être le principe d'une véritable individualité. Pour le temps en particulier, cela est trop clair : le temps est successif, il n'a jamais toutes ses parties ensemble et, comme tel, il n'est jamais le même au delà de la minute présente. Être dans le temps, c'est être ou plutôt c'est devenir sans identité véritable. Je sais bien que les Monades, qui ne sont ni dans le lieu ni dans le temps, ont cependant, comme le dit Leibniz, une position, *habens*

positionem, et une présence d'opération ou de force, c'est-à-dire virtuelle. Une force individuelle peut s'exercer en plusieurs lieux à la fois, ou plusieurs forces en un point où elles sont par une présence d'opération. Le lieu n'est donc pas un bon principe d'individuation. Elles sont dans un espace intelligible, elles ont de la durée, et c'est en elles-mêmes, dans leur impénétrabilité, dans leur spontanéité surtout, que l'on doit chercher le principe de leur être et non dans les limites idéales d'un espace et d'un temps intelligible. C'est dans la force qu'est le principe de leur individualité. C'est l'effort ou la cause du mouvement qui détermine le vrai sujet du mouvement.

La dissertation de *Principio individui* de 1676, nous offre un nouveau progrès, ou du moins un nouveau changement de sa pensée sur ce difficile sujet. On devait s'y attendre, car elle est datée de la dernière année de son séjour à Paris et se rattache à cette période où il a découvert son calcul infinitésimal. Or au milieu de ses études mathématiques, et peut-être par un lien secret qui rattachait pour lui les questions de la métaphysique aux difficiles problèmes de l'analyse supérieure, Leibniz trouva encore le temps de refaire cette dissertation.

Si nous résumons les principales thèses de cet écrit, nous y trouvons toute une philosophie fondée : 1° Sur le principe de causalité; 2° Sur celui de l'identité des indiscernables; 3° Sur l'esprit, principe unique des différentiations dans la matière avec les dogmes et corollaires très importants qui en découlent : 1° Il n'y a pas de matière homogène, mais il faut sous l'hétérogénéité chercher les lois générales dans lesquelles elle se résout; 2° Il n'y a pas de cercle ni de triangle parfait dans la nature : il faut être conceptualiste en Géométrie; 3° Il n'est pas nécessaire que la même quantité de mouvement se conserve dans le monde, comme le voulait Descartes : première attaque au mécanisme physique de ce dernier; 4° ce n'est point une loi de continuité absolue, mais de reproduction ou de transformation qui régit le mouvement. D'où l'hypothèse à laquelle il paraît fixé vers cette époque de la transcréation du mouvement, nouvelle forme de création continuée.

Les considérations sur l'infini géométrique, dans cet écrit daté de 1676 et contemporain de sa découverte mathématique, prouvent qu'il était conceptualiste à l'époque où il a fait cette invention. Il

ne regardait les infiniment petits que comme des notions de l'esprit, peut-être même comme des fictions commodes pour le calcul, et n'admettait les cercles et les triangles parfaits que comme des conceptions imaginaires (1) qui n'existent pas dans la nature, comme certaines expressions sommaires pour l'utilité du calcul, comme certains abrégés de l'esprit qui aime en tout, les voies les plus courtes et les formes les meilleures (1).

D'après cet écrit la métaphysique du calcul infinitésimal en 1676 est celle-ci : « C'est l'esprit qui différentie la matière et ne souffre pas que deux choses soient parfaitement semblables dans la nature, parce que cela contredit la raison, et que l'esprit se souvient des états antérieurs. Il n'y a point de matière homogène, mais une variété infinie et des différences perpétuelles dans chaque parcelle de la matière. Ainsi point de matière homogène, mais des lois générales de la matière trouvées par l'esprit. Dans cette voie il faut être conceptualiste. Le cercle, cette fausse image de l'infini, les cercles et les triangles parfaits, ces êtres fictifs de la géométrie par lesquels Dieu nous représente d'utiles vérités, ne doivent pas nous arrêter. Nous voyons des polygones qui ont des côtés distincts et de là naît pour nous le soupçon d'un être qui n'a pas de côtés du tout. Mais alors, dira-t-on, cette image n'exprime-t-elle pas une foule de polygones? Donc elle exprime pour l'esprit le cercle parfait. Répondez hardiment, c'est que l'image est fausse et l'être est vrai. Il n'y a là que l'esprit appliquant son uniformité aux images, et supprimant les inégalités qui s'y trouvent ».

(1) « Mais malgré ces fictions, la Géométrie nous fournit des vérités réelles, qu'on n'aurait pas sans elle. Ces êtres fictifs sont des abrégés merveilleux très utiles, parce que l'imagination nous fait apparaître de tel êtres : ainsi des polygones à côtés distincts d'où nous concevons le soupçon d'un être qui n'a pas de côtés. Mais, nous dit-on, cette image ne représente-t-elle pas une foule de polygones. Donc cette image exprime pour l'esprit un cercle parfait. Difficulté subtile. L'image est fausse mais l'être est vrai. Il y a dans l'esprit un cercle parfait ou plutôt une image réelle, mais alors tout le reste sera aussi dans l'esprit et *omnia jam fient fieri quæ posse negabam*.

« Je réponds qu'il y a dans l'esprit une pensée d'uniformité, mais aucune image du cercle parfait. Nous appliquons cette uniformité à cette image, oublieux des inégalités que nous avons senties. Mais les avons-nous senties jamais? Disons donc que quand nous sentons un cercle ou un polygone, nous ne sentons pas de difformité, ou du moins nous ne nous rappelons pas que rien diffère en lui, l'inégalité ne nous frappant pas les yeux tout d'abord ».

Nous reviendrons bientôt sur ce remarquable passage qui contient l'énoncé le plus complet du conceptualisme de Leibniz.

(1) *Methodus mea de formis optimis seu aliquid optime præstantibus.*

Voilà le conceptualisme de Leibniz dès cette époque également opposé au nominalisme des uns et au réalisme des autres.

Mais enfin, que manque-t-il à cette dissertation de *principio individui?* Il n'y manque assurément ni le savoir, ni la métaphysique de l'infini, ni les considérations mathématiques sur les commensurables et les incommensurables de la Géométrie. Il n'y manque qu'une chose, c'est de nous parler de l'individu. De ce point de vue, ce document cartésien n'est pas un progrès, et la thèse de 1663 en acquiert une importance qu'elle n'aurait pas eue, si on l'avait examinée seule sans la comparer avec la seconde. Au moins dans la période scolastique nous avons un principe d'individuation, l'entité. Ce principe a disparu pour faire place à *l'esprit concevant des rapports.*

Dans la première dissertation, il y a sur l'individualité des mots heureux, presque de génie, mêlés aux subtilités de la scolastique. Celui ci, par exemple, en parlant de ceux qui ont mis l'individualité dans la négation, au lieu d'en faire quelque chose de positif : *sed non videre, quod natura possit individuare se ipsam ;* dans la seconde, ce sentiment a disparu pour faire place à des considérations mathématiques.

Il n'en pouvait être autrement dans la période cartésienne où nous sommes entrés. Le cartésianisme ne pouvait lui donner le principe d'individualité véritable. Il lui donnait au contraire un dogme qui paraît l'anéantir complètement, celui de la création continuée, ou, comme le dit Leibniz, de la transproduction ou transcréation du mouvement. Leibniz qui l'acceptait alors, qui l'a toujours gardé dans une certaine mesure, ne pouvait donc formuler ce principe. C'est plus tard, qu'il a senti le besoin de restreindre de plus en plus la passivité des êtres.

Comparez à ces notions abstraites, mathématiques, ce qu'il dit dans les *Nouveaux Essais* de ce même principe, de l'identité de la personne enfin, c'est-à-dire de cette identité morale supposant l'identité réelle à chaque passage, et vous verrez la distance qui lui reste à parcourir.

Ainsi Leibniz a cherché le principe d'individuation partout, dans la philosophie d'abord, chez les scolastiques, chez Descartes, chez Spinoza et il ne l'a point trouvée. Il la demande d'abord à l'entité toute entière, matière et forme, il la demande au lieu et au

temps, il la demande au principe des indiscernables. Il ne l'a trouvée que dans la conscience de notre identité morale, qui suppose une identité réelle, c'est-à-dire un centre de nos actions. Nominaliste d'abord, parce que les nominalistes ne reconnaissent de réalité que celle des substances individuelles, il a été ensuite conceptualiste, mais de ce conceptualisme qui ne nie pas l'objectivité des vérités éternelles. Il ne s'est enfin arrêté que dans la psychologie et la morale. Car là seulement il trouve les principes de l'individualité véritable, de la personne enfin. Hors de là et surtout dans la période cartésienne où nous sommes placés, vous ne trouverez que des conceptions idéales sur l'individu, que des considérations mathématiques sur le peu de réalité du mouvement, des figures, de l'étendue, sur la nécessité d'une opération continuelle de la Divinité, d'une transcréation, d'un miracle enfin qui les conserve, mais rien sur la substance une et indivisible, sur l'unité et l'identité de la personne, sur ce centre de forces d'où résulte l'équilibre de la vie.

Dégageons toutefois ce principe qui pourra devenir fécond : « La matière a *mentem insitam*. Ce qui différencie la matière, c'est l'Esprit, c'est-à-dire son principe même d'individuation toujours présent en elle avec mémoire. » La mémoire en effet, est la base de toute identité véritable.

Dans un manuscrit de 1689, nous trouvons une indication précieuse, bien que postérieure, qui nous offre enfin la solution du problème vainement cherché à l'aide de la Scolastique et de la Géométrie de Descartes. C'est dans une table des catégories : Leibniz range dans ce tableau certaines notions, certains termes qu'il appelle des termes primitifs intégrals irrésolubles: *termini integrales primitivi*, c'est-à-dire que l'analyse ne peut résoudre. De ce nombre, dit-il, sont *Ens, Existens, individuum*. L'Être existant, l'individu est un terme primitif, intégral, que l'analyse ne peut résoudre en d'autres termes moins compliqués et plus simples; il n'y a pas à chercher le principe de l'individu, mais à l'étudier en lui-même. Le problème, si vainement retourné en tout sens par la scolastique, est un problème mal posé et qu'il faut rayer de la philosophie.

Ses recherches postérieures sur l'individualité nous montrent Leibniz étudiant l'individu pour lui-même et en lui-même, sans chercher à le déterminer par un principe qui ne saurait être que

hors de lui, et par conséquent en dehors de l'individu même.

Je trouve, dans un écrit postérieur de Leibniz, une défense de l'individualité qui me paraît bien supérieure, et complète ces premiers aperçus de sa jeunesse. Elle est dirigée contre ceux qui, abusant de ce beau mot de Descartes, que la conservation des êtres est une création continuée et qui se renouvelle à chaque instant, ruinent par là toute espèce d'individualité, et prétendent que les choses sont annihilées et créées de nouveau à chaque instant. «Il est bien vrai, dit Leibniz, que les modes de l'existence se renouvellent sans cesse, sous le rapport du temps, du lieu, des qualités et des circonstances. L'Être d'aujourd'hui est différent de celui d'hier; c'est autre chose d'être dans son jardin que d'être dans sa maison, d'être bien portant ou malade; on peut dire même que notre vie d'aujourd'hui diffère de celle d'hier, la vie du jardin de la vie du foyer, la vie saine de la vie malade.

«Mais tous ces changements respectifs d'existence, tous ces modes divers ne prouvent point le changement de l'existence absolue, et surtout, un changement tel que la chose soit anéantie. Sans doute il peut y avoir une diversité d'existences respectives, même simultanées, suivant les divers rapports; ainsi, dans ce fait que nous étions l'été passé dans notre jardin, nous pouvons distinguer l'existence en été de l'existence dans un jardin, car l'existence dans le temps diffère de l'existence locale, et ce n'est que par accident que le temps et le lieu coïncident. Or l'existence dans le temps est dans un flux perpétuel par la force de sa nature, tandis que l'existence locale quantitative, circonstancielle, tantôt change, et tantôt demeure. Quant à l'existence absolue, elle est toujours la même, et non multiple comme la relative. Il fallait donc montrer que c'est le cours du temps seul qui change cette dernière, que la chose est alors anéantie et créée de nouveau.

« Le temps, disent les Cartésiens, n'est autre chose que l'existence même des choses ou leur actualité, de sorte que l'existence meurt et se renouvelle avec le temps : cette assertion manque de preuve. Il ne suffit pas de dire que ceux qui font ces objections ne comprennent pas la nature du temps; car, supposé même qu'ils ne la comprennent pas, il est du devoir de celui qui démontre de donner l'intelligence de ce qu'il avance par des preuves claires, et celui qui doute de ce que promet un argument, n'a pas toujours

besoin de raisons pour en douter, car il suffit pour cela, quand il s'agit d'une démonstration complète, qu'il reste quelque chose à prouver. On peut bien, à plus forte raison, insinuer quelque motif de doute : c'est donner à celui qui démontre une occasion d'achever plus à fond sa démonstration. Ainsi, dans l'espèce, si le temps et l'existence sont même chose, pourrait-on dire : il y a donc autant de temps que de choses, ou d'existences que de choses, et alors ce qui existe simultanément n'existe pas dans le même temps; et ne pourrait-on pas inférer de là qu'il existe une grande distance entre le temps et l'existence des choses? Et voilà la difficulté qui revient : à savoir qu'il n'est pas prouvé que le temps emporte avec lui, dans son cours, l'existence absolue et anéantit les choses.

« Enfin, il me reste un autre doute d'une importance au moins égale. Si l'on accorde que l'existence des choses terrestres qui sont devant nos yeux est dans un perpétuel écoulement; que les choses donc sont passagères, et qu'elles sont continuellement créées par un être stable, il ne s'ensuit point que ce créateur est le créateur du ciel et de la terre, et il s'ensuit encore bien moins qu'il est Dieu; car l'adversaire répondra qu'il peut exister de nombreux, d'innombrables créateurs, ou bien divers êtres stables, selon la diversité des choses transitoires. Et il faut encore ici une démonstration nouvelle pour prouver l'unité de cet être stable, qui produit sans interruption les choses transitoires. Enfin l'on dira que les essences mêmes se créent sans cesse des existences nouvelles, que les essences ne sont pas détruites, mais demeurent, et il faut démontrer le contraire.

« J'ai avancé tout ceci, conclut-il, non pas que je nie la vérité des preuves qu'on apporte, ou que je désapprouve les louables intentions d'un homme excellent, mais c'est parce que je souhaite qu'on y ajoute ce qui leur manque avant de leur donner le titre de démonstrations mathématiques. L'auteur et tout juge équitable reconnaîtront, je l'espère, ma sincérité, l'éloignement où je suis de chercher des chicanes ou de mauvaises difficultés. »

Ce passage nous montre le dernier état des doctrines de Leibniz sur le principe d'individuation, et le Cartésianisme dépassé dans son principe. C'est aussi l'élimination de tout panthéisme, si par là on entend la passivité absolue des êtres à laquelle Descartes inclinait beaucoup. »

CHAPITRE III

RETOUR DE FRANCE EN ALLEMAGNE PAR L'ANGLETERRE ET LA HOLLANDE. — LE *Pacidius* OU *Prima de motu philosophia*, DIALOGUE INÉDIT, COMPOSÉ SUR LE BATEAU QUI LE TRANSPORTAIT DE LONDRES A AMSTERDAM.

S'il est vrai qu'il y a dans l'âme de l'homme un principe d'individuation, une force identique, et une qui le conserve et le préserve d'un perpétuel écoulement, il n'est pas moins vrai que cette mobilité incessante et cette fluidité éternelle sont partout dans la nature en lui et hors de lui. C'est pourquoi, depuis la plus haute antiquité jusqu'à nos jours, il y a toujours eu des philosophes qui, frappés de ce perpétuel écoulement, ont mis les choses *in perpetuo fluxu* : « Tout coule », disait Héraclite, le premier et le plus illustre représentant de cette école, πάντα ῥεῖ : Et il ajoutait cette gracieuse image : « On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve. » Or ce fleuve, c'est la vie : il coule en nous-même, dans notre corps, où des ruisseaux de matière entrent et sortent sans cesse, et peut-être dans notre âme, dont les phénomènes ne sont pas moins variés ni moins mobiles. Mais le lieu et le théâtre de ce flux et de cette mobilité, c'est le mouvement. C'est pourquoi la science du mouvement était le grand *desideratum* de la philosophie, quand Descartes parut. Sa première philosophie du mouvement est contenue dans le livre des Principes. Elle est simple et grandiose comme toutes les conceptions de ce vigoureux esprit. Il voit les deux termes du problème, d'une part, la mobilité infinie de l'univers, et de l'autre, l'immutabilité absolue de Dieu, et il se sert de l'immutabilité de Dieu pour faire la science du changement, et de la continuelle variabilité de la matière pour prouver l'immutabilité de son auteur (1). Leibniz à Paris avait beaucoup étudié les mathématiques

(1) En sorte que ce continuel changement qui est dans les créatures ne répugne en aucune façon à l'immutabité qui est en Dieu et semble même servir d'argument pour la prouver. (*Principes*, p. 158. Ed. Cousin).

et la physique de Descartes : nous le savions pour les mathématiques, mais un nouveau document va nous servir à exposer sa physique ou première philosophie du mouvement, ses rapports et ses différences avec Descartes, et cette transformation inattendue du dogme cartésien de la création continuée dont ce document nous offre la preuve incontestable.

On trouve parmi les papiers de Leibniz un dialogue qui acquiert, d'une petite mention imperceptible qu'y a ajoutée ce philosophe, une valeur inestimable. Il l'a fait sur le bateau qui le portait d'Angleterre en Hollande en octobre 1676 (1), quand il voulut rapatrier après le voyage de France. C'est à ce dialogue inédit qu'il fait allusion dans une de ses œuvres imprimées où il nous apprend qu'en effet il avait été retenu par des vents contraires dans la Tamise et qu'il employa ce repos forcé à mettre sur le papier ses méditations philosophiques (2). Le lieu et les circonstances dans lesquelle fut écrit ce dialogue nous suggèrent quelques réflexions préliminaires. On croit trop souvent que les grands philosophes ont été des hommes de cabinet qui ont composé à loisir, dans le silence et le repos, des traités *ex professo* sur la philosophie. Celà peut être vrai de Kant, mais ce ne l'est pas de Leibniz, dont l'esprit cosmopolite semble acquérir une nouvelle activité dans ses voyages, et qui a composé la plupart de ses écrits, en route, sur la table des hôtelleries en se rendant aux mines du Harz, ou bien, comme il nous l'apprend, cette fois, sur un bateau qui le porte d'Angleterre en Hollande. Singulière destinée des œuvres de l'esprit. Ainsi Leibniz à son retour de France et d'Angleterre a la tête tellement remplie d'idées nouvelles, qu'il ne peut attendre la terre ferme pour écrire ses premières réflexions philosophiques et

(1) M. Gerhardt, l'habile éditeur des œuvres mathématiques, a eu connaissance de ce dialogue, car il y a ajouté de sa main ces mots : fait sur le bateau qui le portait d'Angleterre en Hollande 1674 ou 1676. S'il avait aperçu la mention de Leibniz, il se fût épargné ce doute, car elle porte : *Dialogus motus et magnitudinis in navi qua ex Anglia in Hollandiam trajeci*, 1676, octobre. Leibniz quitta Paris très probablement fin septembre 1676, ne passa qu'une semaine à Londres et s'embarqua en octobre pour Amsterdam. On trouvera l'intitulé de ce manuscrit à l'appendice n° 5.

(2) « En voulant aller d'Angleterre en Hollande, j'ai été retenu quelque temps dans la Tamise par les vents contraires. En ce temps là, ne sachant que faire et n'ayant personne dans le vaisseau que des mariniers, je méditais sur ces choses là, et surtout je songeais à mon vieux dessein d'une Charactéristique ou langue rationnelle, dont le moindre effet serait l'universalité et la communication des différentes notions. » 1677. L. a Galloys. 180.

le résultat de ses études. Le choix du sujet emprunte aux circonstances un charme et un intérêt plus grands. Il écrit la philosophie du mouvement sur ce bateau qui ne peut triompher de la force du vent, et en face de la tempête qui sévit en haute mer. Et le dialogue a gardé l'empreinte de cette scène qui lui sert de cadre. Il est rempli d'expressions métaphoriques empruntées à la mer et à la science des marins. Il se compare sans cesse à un homme exposé aux orages sur un frêle esquif, qui se réfugie dans un port qu'il croyait sûr, mais qui sort bientôt de cet abri momentané pour continuer sa course et poursuivre son grand voyage. Ainsi il fait la science du mouvement sur l'élément mobile par excellence. Il cherche à en découvrir les lois, malgré la force de la tempête et des vents contraires qui l'assaillent. Il dut faire aux matelots l'effet d'un rêveur. En effet, il rêvait déjà à une mécanique sublime qui devait triompher un jour par la connaissance des lois du mouvement, de l'ouragan et de la tempête. De ce dialogue est née la vraie science de la mécanique, la science des forces, le dynamisme moderne.

Voici l'analyse exacte de ce dialogue qui est intitulé : *Pacidius Philatetes* du nom du principal interlocuteur, et en second lieu : *Prima de motu philosophia*, du sujet qui s'y trouve traité. C'est un dialogue socratique de cette période platonicienne où Leibniz est entré en 1676, ainsi que nous le prouverons bientôt. Le début et toute la contexture du dialogue le prouvent surabondamment du reste. C'est un éloge de la méthode socratique et une imitation très peu dissimulée du procédé de Platon. Leibniz avait affirmé dans une société d'hommes illustres que la méthode socratique lui paraissait la meilleure pour insinuer toutes sortes de vérités dans les esprits. On le prit au mot et on le mit en demeure de donner un échantillon de cette méthode parfaite. Il s'excusa d'abord et résista longtemps. Mais ses amis revinrent à la charge et coupèrent court à ses défaites en lui insinuant qu'il devait être préparé sur le mouvement, sujet habituel de ses plus profondes méditations. Sur ces entrefaites, arrive un jeune homme de grande famille et du plus grand espoir, qui avait d'abord embrassé la carrière des armes, puis qui s'était mis à l'étude de la géométrie et de la mécanique. Ce jeune homme, du nom de Charinus, lui est présenté par Théophile, vieillard instruit, blanchi dans les

affaires, et maintenant occupé, dans sa studieuse retraite, de Dieu et de l'âme; et bientôt après cette présentation, Gallutius, physicien du premier ordre, se joint à eux. Leibniz, je veux dire Pacidius (car c'est son nom dans le dialogue), voyant qu'il n'y avait plus moyen de résister, ramène la conversation à un sujet philosophique, et dit qu'il va faire l'essai de sa méthode socratique sur le jeune Charinus. Pacidius dit que la méthode n'existe pas encore (1), entendue comme l'art moyennant lequel, dans les sciences naturelles, on peut tout tirer des données, et que quand on aura trouvé le moyen d'appliquer la méthode des mathématiques aux autres sciences les hommes seront étonnés du progrès de l'esprit. Charinus exprime la crainte que ces applications ne présentent d'insurmontables difficultés (2). J'oserais affirmer que le passage de la géométrie à la physique est difficile et que la science du mouvement, qui unit la matière aux formes et la spéculation à la pratique, est encore à découvrir. Pacidius en conclut qu'il faut avant tout fonder la logique, *de logica ante omnia constituenda*, et ne pouvant se refuser au plaisir d'ouvrir quelques unes de ces belles vues qui lui étaient familières, il fait en quelques mots une magnifique genèse des sciences : « La science des raisons générales enfouie dans les natures moyennes, comme les appelaient les anciens, c'est-à-dire dans les figures, (qui par elles-mêmes sont incorruptibles et éternelles), ou dans le corps, constitue la Géométrie. Cette même science, associée aux choses caduques et corruptibles, constitue la science des mutations ou des mouvements dans le temps, la force et l'action, et de même qu'une vraie géométrie est une logique mathématique, comme l'a très bien dit un illustre philosophe de notre siècle, de même j'aurai l'audace d'affirmer que la Phoronomie est une logique physique. Gallutius le presse alors de leur exposer sa théorie du mouvement et Pacidius, après s'être fait un peu prier, y consent. Fidèle à la méthode socratique, il va donc interroger Charinus, qui répondra à ses questions :

Pacidius. — Qu'est-ce que le mouvement?

(1) *Arsilla per quam in naturalibus ducatur ex datis quidquid ex illis duci potest.*

(2) *Asseverarim a Geometria ad Physicam difficilem transitum esse et desideravi scientiam de motu quæ materiam formis speculationem praxi connectat.*

Charinus. — Un changement de lieu.

Pacidius. — Mais un changement n'est-il pas un certain état de la chose différente du premier et du suivant? — Oui répond Charinus. — Ici Pacidius fait une première difficulté. Il prend son exemple de la mort. Celui qui meurt, lui dit-il, est-il encore en vie, ou bien est-il déjà mort? Et il joue sur cette idée avec une subtilité infinie : il la retourne en tous sens et il fait avouer à son interlocuteur que celui qui meurt n'est ni vivant, ni mort, ce qui paraît absurde.

Alors, voyant se peindre sur les visages une véritable consternation et comme une panique générale, il rassure ses auditeurs et montre à Théophile combien il est important de ne pas violer la méthode de Socrate et essaie de faire voir à Charinus qu'il y a un dernier moment de vivre et un premier de mourir. Sont-ce un seul et même moment ou bien y en a-t-il deux?

Charinus, qui le voit venir, et qui craint de tomber dans une nouvelle absurdité, se prononce pour la seconde alternative. Donc reprend Pacidius, il y aura deux moments qui se suivront; l'un où la vie existe encore, l'autre où elle n'existe plus.

Charinus. Pourquoi non? Deux points se suivent bien entre eux sans ne faire qu'un.

Très bien, dit Pacidius, et c'est là ce qu'Aristote avait déjà remarqué quand il distingue ce qui est contigu de ce qui est continu, en faisant observer que, dans la contiguité, les extrêmes se touchent et que dans la continuité ils ne font plus qu'un : *contiguum quorum extrema simul sunt, continuum quorum extrema unum sunt.* Nous dirons donc que la mort et la vie sont contiguës et non dans une continuité parfaite.

Qu'en concluez-vous, s'écrie Gallutius, qui a quelque peine à réprimer son impatience. Doucement, répond Pacidius; n'avez-vous pas vu les chasseurs, quand ils n'ont pas une bête à suivre, se contenter de ce qui se présente et chasser devant eux, puis au retour, voir si la chasse a été bonne. Nous faisons comme les chasseurs; peut-être bien aussi un peu comme les charlatans qui, au moment où les spectateurs ont les yeux ailleurs, tirent tout-à-coup du fond de la boîte quelque merveille inopinée. Mais reprenons : voilà donc le changement pris comme moment d'un état intermédiaire ou commun entre deux autres états, rendu

impossible. Et cependant les choses changent. Il faut donc bien que le changement soit quelque chose. Comment faire? Ce n'est pas un état momentané, disons-nous. Sera-ce un état qui demande du temps? Non, car voici de l'eau bouillante, sa chaleur va décroître de plus en plus, mais il ne faudra toujours qu'un moment pour qu'elle passe du chaud au froid ou réciproquement. Et nous retombons dans l'état momentané que nous avions voulu éviter. Même exemple pour la richesse et la pauvreté. On prouve par le même argument que les anciens appelaient, je crois, *acervus*, que jamais l'addition ou la diminution d'une obole ne rendra personne ni pauvre ni riche. En passant de la quantité discrète à la continue, le raisonnement est le même; par exemple pour la longueur d'une ligne où l'on ne pourra jamais prouver que l'accession d'un pouce rende deux points distants voisins, si on ne recourt à une partie très petite, à un minimum de ce pouce. Nous voilà donc ramenés à des minima, forcés d'admettre qu'ils existent dans les choses et rejetés dans nos premières difficultés sur l'état momentané, et la difficulté d'assigner le moment précis du changement. Ici Charinus, se surpassant lui-même, propose un moyen de sortir de difficulté que Pacidius pourrait bien lui avoir suggéré, car il le trouve excellent. C'est de prendre cet état momentané ou soit disant tel pour la résultante de deux moments et, par conséquent, comme composé de deux facteurs, comme un agrégat, dit-il encore, de deux états opposés, mais non (Pacidius insiste sur ce point), comme un genre d'être distinct, ni comme un état intermédiaire ou de passage de la puissance à l'acte, ou de la privation à la forme, ainsi que le conçoivent la plupart des philosophes. Cette série de questions les amène à celle qui est la principale. Le mouvement est-il continu? c'est-à-dire sans intervalle de repos, ou bien se fait-il par saut? Et Pacidius, qui veut examiner les différentes hypothèses, et surtout les plus modernes qu'il a apprises en France, suggère à Charinus une objection des plus ingénieuses contre la continuité du mouvement, je veux parler de l'hypothèse de petits repos intermédiaires *quietulas interparsas*. Cette hypothèse étant admise, il se demande ce qui en résulterait, et s'il y a place pour quelque mouvement entre deux repos. Oui, dit Charinus, à moins que vous ne supposiez à votre tour le repos continu. Mais Pacidius n'a pas de peine à prouver,

par les raisonnements mêmes des *Quietulistes*, que le mouvement traverse au moins un certain espace continu ou tout autre, sans en être empêché par aucun petit repos, et qu'on aura beau introduire autant de petits repos qu'on voudra et les mêler à de petits mouvements de même nature, celà ne changerait rien au raisonnement, car le repos serait toujours plus que momentané ou ne serait pas, et il en serait de même du mouvement qui, s'il était momentané, n'aurait pas de rapport assignable à celui de ces repos, et, par conséquent, ne ferait pas avancer le corps ou le ferait avancer par sauts. Or, les petits repos ont été inventés pour éviter les sauts (1). Mais Pacidius ne se borne pas à prouver que l'hypothèse des Quiétulistes n'empêche pas le mouvement continu qu'elle paraît vouloir contrarier. Il prouve qu'elle n'atteint pas le but que visent ses auteurs, à savoir expliquer comment un mouvement peut être plus rapide qu'un autre sans repos intermédiaire, et il paraît conclure au mouvement continu.

Mais le mouvement continu, déjà rejeté, revient, et va soulever de nouveau les plus fortes objections, et d'abord celle de l'éternité du mouvement « ce qui se meut, s'est mû et se mouvera. » Opinion, comme le fait remarquer Gallutius, que nous accorderaient aisément Aristode et Proclus, mais qui n'en est pas moins à éviter, suivant Pacidius, et même absurde : ce qu'il démontre et ce que confirme Charinus, en poussant plus loin l'argument. Nous voilà donc de nouveau en haute mer, s'écrie Pacidius. Oui, mais je crois avoir trouvé un port et je vous en fais juge, reprend Charinus. C'est que le mouvement présent, ce mouvement qui a lieu quand nous disons : tel corps se meut en ce moment, est l'agrégat de deux existences momentanées dans deux lieux très rapprochés. Ce présent est la somme de deux mouvements prochains ou le contact de deux temps de différents états. — Hélas! reprend Pacidius, ce port lui-même où vous avez jeté l'ancre, n'est pas aussi sûr que vous le croyez. Et comme tous se récrient, il les engage à suivre cette série de raisonnements et à se dire que la nature des choses trouvera sa voie, *natura rerum viam inveniet*, parole sublime qui

(1) Ce passage de Leibniz est très important, parce que c'est le seul où il combatte à fond la thèse des quiétulistes, thèse de Cordemoy et d'autres philosophes et physiciens, qui a joué un rôle dans la physique du XVII[e] siècle, et qui était en effet fort ingénieuse.

prouve la confiance absolue que Leibniz avait dès cette époque dans la droite raison. Il reprend donc les termes de la définition de Charinus et lui montre que cette nouvelle notion de la continuité mène à composer l'espace de points et le temps de moments. En d'autres termes, si un corps se meut d'un mouvement continu, les moments de son existence se succèdent point par point dans l'espace, et ces points se touchent, et sont immédiats. Étant immédiats, la ligne entière est traversée quand on passe d'un point au point suivant. Donc la ligne ou l'espace se composera de points, et le temps, qui suit la loi de continuité, se composera de moments. Hé bien! soit, lui dit Charinus, je vous l'accorde. Quel mal y a-t-il à celà? — Pacidius : Un seul, — c'est que c'est parfaitement absurde, et que nous nous engageons ici dans le fameux labyrinthe de la composition du continu. — A ces mots, un effroi presque comique se peint sur la figure de Théophile, et Gallutius vient y ajouter encore en disant que c'est là comme une sorte de nœud gordien, qu'Aristote, Galilée, Descartes n'ont pu éviter, « bien que, ajoute-t-il finement, le premier l'ait dissimulé, le second en ait désespéré et le troisième l'ait tranché violemment.

Pacidius s'engage donc comme contraint et forcé dans ce labyrinthe célèbre de la composition du continu. Il pose d'abord cette première question; la ligne, longueur finie, se compose-t-elle d'un nombre de points fini ou infini? — Le ferons-nous fini? Mais les Géomètres ont démontré depuis longtemps que cela est impossible, car on arrivera toujours à une fraction aliquote du point. — Le ferons-nous infini? Mais la difficulté existe encore et l'on tombe dans la même absurdité d'égalités absurdes et contradictoires. Il en résulte que les lignes ne sont pas composées de points.

On voit, dans toute cette discussion, la force qu'il attribue aux axiomes identiques, à celui-ci surtout que le tout est plus grand que la partie. C'est ainsi qu'il arrive à démontrer qu'il n'y a pas de nombre de tous les nombres, contre Galilée qui ne voulait pas reconnaître cet axiome dans l'infini, tandis que, pour lui, cette loi de la continuité qu'il cherche sans la nommer et dont toute cette dissertation est grosse, consiste à étendre à l'infini les axiomes du fini. Il y a des notions, comme le mouvement et le nombre, qui sont incapables de la perfection dernière. C'est ainsi qu'il répond à Descartes lui-même, qui réduit la matière à des parties d'une

petitesse inassignable, à une poudre impalpable, qui rentre ainsi par une autre porte dans le labyrinthe de la composition du contenu et se contente de dire qu'il faut accepter le résultat de sa démonstration, sans chercher à en expliquer le comment.

Ici, Pacidius ne peut s'empêcher d'examiner, en passant, les diverses hypothèses physiques du temps, et d'indiquer la sienne, conforme à ses principes. Gassendi recourait aux atomes d'une dureté infinie, Descartes à la matière subtile d'une fluidité infinie, Leibniz, par la bouche de Pacidius, se déclare contre ces deux extrêmes. Pour moi, dit-il, je n'admets ni les atomes, ou la solidité parfaite de Gassendi, ni la matière subtile ou la fluidité absolue de Descartes : mais je crois à l'élasticité des corps et je le démontrerai ailleurs.

L'utilité de cette digression physique saute aux yeux. Pour les partisans d'une fluidité absolue dans la nature, comme Descartes, la division de la matière doit être poussée jusqu'au bout, et l'on est forcé d'admettre des minima. Pour les partisans de l'élasticité des corps, comme Leibniz, l'élasticité n'exclut ni la résistance, ni la cohésion des parties, et la division du continu n'est plus celle d'un sable en grains, mais bien plutôt d'une feuille de papier ou d'une chemise dans ses plis, d'un livre en ses feuillets. On a des plis de plus en plus petits, sans arriver jamais à des points ou à des minima. Chaque pli, si petit qu'il soit, peut toujours se subdiviser à l'infini, et l'on ne peut y assigner des points, car il ne se sépare pas du reste, bien qu'il soit produit par un mouvement contraire. Jamais on ne pourra dire que cette chemise est réduite à des points; ses plis sont toujours étendus, les points n'en sont jamais des parties, ils en restent toujours les extrémités. Voilà par quelles images renouvelées de Cavalieri et des autres qui ont traité ce difficile sujet, Leibniz cherche à expliquer à ses auditeurs la division du continu.

Mais revenons avec lui à notre thèse. Nous avons prouvé, dit Pacidius, que le continu ne se divise pas en des points, qu'il n'en est pas composé, qu'on ne peut en assigner aucun nombre certain et déterminé; nous prouverons par le même moyen que le mouvement continu uniforme est absolument impossible : car il se composerait d'une succession de points, et le temps de ce mouvement se composerait d'une succession de moments immédiats, ce

qui a été démontré absurde. Faudra-t-il donc nier le mouvement contre l'évidence? N'admettre que le repos absolu? Ou bien recourir au mouvement par saut? Hé bien! dit Pacidius : pour ceux qui admettent de tels sauts, il n'y aura pas de continuité, il y aura transcréation du mouvement, le mouvement s'engendrera et sera créé sans cesse de nouveau. — Ah! s'écrie Gallutius, puissions-nous en avoir démonstration : car nous aurions ainsi une véritable preuve d'une création et de l'existence d'un créateur. Quant à Charinus, il est moins enthousiasmé du tour qu'a pris la discussion. Ces sauts le choquent: *me valde mordent isti saltus*, dit-il, et il ne s'y repose que comme une bête prise au piège et qui, lassée par de vains efforts, se tient tranquille. On sent bien que Pacidius est loin de condredire Charinus; il l'encourage plutôt dans ses doutes. Il entre dans des considérations ingénieuses sur ce monde des infiniment petits où ça doit être tout comme ici et qui ne seraient pas moins choqués et pas moins empressés que nous de rejeter sur des infiniment petits d'un ordre inférieur ces imperfections, ces désharmonies et ces miracles continuels. Il rejette donc les atomes et les sauts dans la nature, et conclut à une nouvelle recherche. « Amis, s'écrie-t-il, il semble que nous arrivons ici aux premiers principes et aux abrégés des choses, et que nous pénétrons dans l'intérieur de ces mystères. Il y faut de la patience : aucun retard ne doit paraître long et s'il faut revenir sur nos pas, prenons-nous en à notre trop grande hâte et apprenons à nous défier de nous-mêmes. Dans une note il indique quelques lacunes des démonstrations précédentes; il a, à force d'être concis, négligé d'être précis. Il prie Charinus, pour procéder avec méthode et pour éviter toute erreur nouvelle, de résumer la discussion. Voici l'exposé lumineux que fait Charinus.

« Tout ce qui se meut change de lieu.

« Tout ce qui change est à deux moments très rapprochés dans deux états opposés.

« Quand le changement est continu, à un état momentané de l'existence de la chose, succède un autre état momentané et opposé de l'existence de cette chose.

« Si un corps se meut d'un mouvement continu, il existe successivement et momentanément dans deux points de l'espace qu'il parcourt.

« Ces deux points de l'espace sont immédiats, ou médiats; s'ils sont immédiats, il s'ensuit que la ligne est composée de points.

« En effet, la ligne entière est traversée dans ce passage d'un point au point suivant.

« Or, il est absurde que la ligne soit composée de points.

« S'ils sont médiats, c'est-à-dire séparés par un intervalle, au contraire, le corps passant en un moment de l'un à l'autre sera en même temps dans l'entre-deux et aux extrémités, en un moment dans plusieurs lieux à la fois, ce qui est absurde; ou bien il fera un brusque saut et passera d'un extrême à l'autre sans passer par les intermédiaires, ce qui est absurde.

« Donc le corps ne se meut pas d'un mouvement continu, mais les repos et les mouvements sont entremêlés.

« Mais ce mouvement entremêlé lui-même est ou bien continu ou bien entrecoupé d'un autre repos, et ainsi de suite à l'infini.

« Donc de deux choses l'une, ou bien nous finirons par tomber dans le mouvement pur continu dont nous avons démontré l'absurdité.

« Ou nous devons avouer qu'il n'y a que du mouvement momentané et que tout mouvement se réduit au repos.

« Nous retombons donc en dernier lieu dans le mouvement momentané et dans les sauts que nous voulions éviter (1). »

Pacidius loue beaucoup ce résumé clair et précis de tout ce qui précède et dit qu'il faut voir où l'on a péché contre les lois du raisonnement. Charinus reprend en ces termes : « Nous avons admis l'uniformité absolue du lieu, du temps et du mouvement. On ne peut nier cette uniformité pour le temps et le lieu, mais peut-être n'existe-t-elle pas pour le mouvement. Et il passe ainsi du mouvement uniforme au mouvement varié. Comme il voit fort bien que l'on ne peut, dans une ligne continue, supposer de raison pour attribuer à un point une prérogative sur un autre et que tous les points dès lors se touchent et se confondent, il suppose une ligne dès actuellement divisée par la nature en ses parties. — Oui, mais c'est une division arbitraire que vous faites subir à cette ligne, objecte Pacidius. — Mais les points ne préexistent pas, reprend

(1) C'est le résumé exact et la traduction fidèle de toute la première et de la plus considérable partie de ce dialogue inédit.

Charinus, ils naissent de cette division même. — Soit, dit Pacidius, mais enfin il faut expliquer cette difformité que vous avez admise pour le mouvement et qui préside à ces divisions de la ligne. Si vous introduisez des repos temporaires, vous revenez aux sauts depuis longtemps rejetés. C'est ici qu'apparaît enfin la considération des infiniment petits, qui est introduite par Charinus poussé à bout, pour expliquer ce principe de difformité et de division qu'il suppose maintenant dans la nature. Je tiens à bien établir cette origine scientifique des infiniment petits. Ils sont, par nature et par origine, principes de changement et de variété dans la nature. Charinus d'ailleurs ne les admet encore que sous la réserve d'un peut-être, et Pacidius, par une rare prudence de l'inventeur, a soin de dire qu'il ne les admet qu'en géométrie, comme source d'inventions : *inventionis causa.* Citons le passage entier, il est capital pour l'histoire des découvertes de Leibniz.

— Charinus : « Peut-être que ces sauts pour des espaces infiniment petits ne sont pas absurdes, tout comme nos petits repos qui viennent couper les sauts pour des temps infiniment courts; car si l'on pose que les espaces de ces sauts momentanés sont proportionnels aux temps des repos, tout sera en harmonie et dans une parfaite liaison. »

— Pacidius. « J'admettrais bien ces espaces et ces temps infiniment petits en géométrie pour la facilité des inventions, bien qu'ils soient imaginaires. Mais je délibère pour savoir si l'on peut les admettre dans la nature (1). Leibniz a délibéré toute sa vie sur cette difficile question. Que l'on compare ses lettres à Bernoulli de 1693 à 1697. On retrouvera les mêmes objections contre la réalité des infiniment petits qu'il oppose dès à présent (1676) à Charinus. « Il y aurait, dit-il, à Bernoulli, comme à Charinus, des lignes infinies terminées des deux bouts : ce qui est absurde. Il y aurait des infinis de différents degrés, dont on choisirait l'un plutôt que l'autre, sans raison, ce qui viole mon grand principe : *nihil fit sine ratione.* »

— Charinus. « Oui, mais qu'auriez-vous à objecter si l'on disait que le mouvement d'un mobile est divisé actuellement en une infinité d'autres mouvements qui diffèrent entre soi, et qu'il ne

(1) *Sed an possint admitti in natura delibero.*

persévère dans son uniformité pendant aucun laps de temps ». Pacidius : « Rien absolument, car c'est tout ce qui nous reste à dire et c'est de plus conforme à la raison; chaque corps, à chaque moment, est en communication avec ses voisins et en subit quelque action. » Charinus : « Voilà donc enfin cette cause de la difformité et de la division qui est trouvée : nous pouvons expliquer maintenant pourquoi la division se fait de telle façon et non de telle autre et pourquoi l'on y assigne des points. Tout revient à cela : et à chaque moment actuellement assigné nous affirmons que le mobile se trouve dans un point nouveau. On peut assigner des moments et des points à l'infini, mais jamais sur une même ligne plus de deux qui soient immédiats : car les indivisibles ne sont que des limites. » — Pacidius : « Mais si les indivisibles ne sont que des limites, les moments ne seront que des limites du temps. » Charinus : « Certainement. » — Pacidius : « Il y aura donc autre chose dans le temps que des moments, et ce quelque chose, n'étant dans aucun moment, n'existera pas. » Charinus : « On ne peut dire que le temps est ou n'est pas, sous peine d'avoir à recourir à un temps du temps, *tempori temporis*. Il n'y a dans le temps que des parties du temps qui sont elles-mêmes des temps et leurs limites. » — Pacidius : « Je me rends à vos raisons. » Charinus : « Combien je m'en réjouis! » — Pacidius : « Il faut absolument encore considérer la nature du temps et l'harmonie du mouvement. » (1)

Dans les lignes qui suivent, Pacidius condense en peu de mots toutes les thèses de la Monadologie, et cela dès 1676. Mais comme on pourrait en douter, nous allons reproduire la principale page.

« Je dis donc : il n'y a point de portion de matière qui par le fait ne soit divisée en plusieurs parties; il n'y a pas de corps, quelque petit qu'il soit, dans lequel il ne se trouve un monde de créatures infiniment petites. De même il n'y a pas de partie du temps dans laquelle une portion quelconque d'un corps ou d'un point ne vienne à se mouvoir. *Itaque sic sentio : Nullam esse portionem materiæ quæ non in plures partes actu sit divisa, itaque nullum*

(1) Voir, pour cette opinion sur le temps considéré comme purement idéal, la partie philosophique : *Analyse du temps et de l'espace.*

corpus esse tam exiguum in quo non sit infinitarum creaturarum mundus. Aucun mouvement ne sera le même, quelle que soit la petitesse de l'espace ou du temps dans lequel il a lieu. De même donc que le corps, l'espace et le temps seront de fait divisés à l'infini. Il n'y a point de moment du temps qui ne soit actuellement assignable, et qui ne contienne un changement, c'est-à-dire qui ne soit la fin d'un état ancien ou le commencement d'un nouvel état.

On n'admettra donc point que le corps ou l'espace puissent être divisés en points, ou le temps en moments, parce que les indivisibles ne sont pas les parties, mais les extrémités des parties, et quoique toutes les choses puissent être divisées, il n'en résulte pas qu'on puisse les réduire en minima. »

Je m'arrêterais ici, si le dialogue ne continuait encore et n'avait une sorte de péroraison pieuse. En effet, Leibniz, qui soupçonnait déjà toute une science nouvelle, dont les principes se trouvent un peu confusément exposés dans ce dialogue, n'a rien de plus pressé que de montrer à ses auditeurs, déjà ravis de la richesse et de la splendeur de tous ces mondes, que cette hypothèse conserve tous les principaux dogmes des cartésiens, et pendant qu'on se récrie sur cette infinité de mondes dans un seul grain de sable, il fait remarquer surtout que cette hypothèse ôte aux corps toute action, et que c'est Dieu qui agit en eux par un miracle quotidien et, pour ainsi dire, naturel. Il se pique d'émulation pour montrer que son hypothèse se concilie pour le moins aussi bien que celle de Descartes avec le dogme de la création continuée, et il donne enfin à cette hypothèse un nom qui sent le miracle d'une lieue, celui de la Transcréation. *Hoc non puto explicari posse melius quam si dicamus corpus extingui quodammodo et annihilari in B, creari vero denuo et ressuscitari in B, quod posses novo sed pulcherrimo vocabulo appellare Transcreationem* (1). Oter toute action et toute force d'agir aux créatures et soutenir une production continuelle des choses, ce sont là, en effet, des dogmes cartésiens que Leibniz accepte encore dans ce dialogue et avec lesquels il veut concilier la nouvelle philosophie du mouvement. Reste à savoir si elle peut se concilier en effet avec le premier de ces dogmes, celui de la passivité absolue des êtres : car pour celui de la création continuée, Leibniz l'a tou-

(1) C'est la création continuée.

jours regardé comme une belle et importante vérité quand on la prend du bon côté. D'Alembert, témoin peu suspect quand il s'agit de Descartes ou de Leibniz, dit en tête de sa Dynamique : « Un corps ne peut se donner le mouvement à lui-même. Il ne peut donc être tiré du repos que par l'action de quelque cause étrangère. Mais continue-t-il à se mouvoir de lui-même, ou a-t-il besoin pour se mouvoir de l'action répétée de la cause? Quelque parti qu'on prenne là-dessus, il est incontestable etc. » Il est curieux de penser que cette action répétée de la cause, c'est précisément l'hypothèse alors admise par Leibniz sous le nom de Transcréation du mouvement. Mais n'oublions pas que nous ne faisons encore qu'abréger ce dialogue et traduire fidèlement la pensée et jusqu'aux paroles de Pacidius. Gallutius objecte que, malgré toutes les précautions dont il s'entoure pour contenter les âmes pieuses, si de l'état précédent on peut conclure au suivant, il y a là une sorte de fatalisme semblable à celui d'Aristote qui disait : *Quidquid semel movetur semper moveri eodem modo nisi superveniat impedimentum*; tout ce qui s'est mu une fois se mouvra toujours de la même manière, à moins qu'il ne survienne un empêchement. » Mais Pacidius se réjouit de l'objection qui lui est faite. Elle lui donne l'occasion, en terminant, de montrer que, bien loin que son hypothèse soit une de ces hypothèses commodes inventées pour se passer de Dieu, elle le rend à chaque moment nécessaire, qu'il est l'unique cause du mouvement, qu'il le ressuscite sans cesse, mais seulement qu'il ne viole jamais la raison dans les changements qu'il opère. C'est donc une preuve de la création et de l'existence de Dieu et une démonstration de son opération nécessaire et du concours efficace qu'il donne aux choses.

Gallutius et Théophile ne peuvent admirer assez les avantages de cette doctrine, et Charinus, en sa qualité de soldat, se récrie plus fort qu'eux sur le troc qu'il vient de faire, puisqu'il reçoit, au lieu d'algèbre et de mécanique, l'or pur de la métaphysique la plus élevée. Théophile en prend occasion de remercier Dieu toujours admirable dans ses œuvres, et ce dialogue si éminemment scientifique se termine par une prière, par un hymne à l'Éternel, à l'infini. On se sépare en promettant de revenir et de donner un cours régulier à ces Tusculanes philosophiques.

Tel est ce morceau : nous puisons à la source même. Le vaisseau qui l'a retenu par des vents contraires peut aborder maintenant

sur les côtes de la Hollande. Leibniz est prêt pour ses entretiens de la Haye avec Spinoza : car ce qu'il a mis sur le papier, c'est le précis de ses conversations avec ce philosophe, où il lui démontra, nous dit-il, que la physique cartésienne était fausse. En effet, et c'est une première réflexion qui les domine toutes; il ne faut pas se tromper sur le cartésianisme de ce dialogue ; en mathématiques et en physique, Leibniz n'est plus cartésien, et une utile distinction doit être faite ici entre la physique et la métaphysique cartésienne : Leibniz est encore cartésien en métaphysique, il ne l'est plus en physique. La physique cartésienne ne fut jamais acceptée entièrement par Leibniz. On peut se rappeler à ce sujet quelle était sa position vis-à-vis de la physique de Descartes dès 1671, avant son voyage en France, quand il envoya son *hypothesis physica nova* en deux parties à l'Académie royale de France et à la Société royale de Londres, sans compter le paragraphe de la *Theoria motus concreti* où se trouve réfutée la physique de Descartes. Il suffit d'indiquer la tendance générale de son écrit qui est, il le dit lui-même, éclectique. Mais la comparaison de l'hypothèse de 1671 avec le dialogue de 1676 nous montre d'une manière très exacte quels changements se sont opérés dans ses idées par suite du voyage en France. Or, s'il est difficile de ne point retrouver dans le *Pacidius* quelques traces de l'*hypothesis physica nova* (1), il ne faudrait pas croire que Leibniz n'ait fait que les reprendre dans le dialogue de *Pacidius*. Les développements nouveaux et fort étendus qu'il leur donne dans le nouveau dialogue, les corrections et les changements très importants et attestés par lui (2), qu'il y fait dans ce nouvel écrit, prouvent surabondamment que, dans l'intervalle de 1671 à 1676, Leibniz a fait de grands progrès. C'est dans cet intervalle que vient se placer la découverte du calcul infinitésimal; cette découverte mathématique a beaucoup influé sur ses théories physiques.

(1) On peut citer entre autres : 1° La division actuellement opérée du continu en ses parties et 2° l'infinité actuelle de ces parties contre le sentiment de Descartes dont l'infini n'existe que dans la pensée et non dans la réalité; 3° qu'il n'y a point de minimum dans l'espace ou le corps; 4° qu'il y a des indivisibles ou des inétendus; 5° qu'il n'y a pas de petits repos *(quietulæ)* qui interrompent la continuité du mouvement; 6° que ce qui se meut tend à persévérer dans le mouvement; 7° la cause de la cohésion ; 8° L'emploi des *conatus* qui s'ils ne sont pas des infiniment petits, s'en rapprochent beaucoup; 9° le grand principe de la raison suffisante : *nihil est sine ratione.*

(2) Lettre à Foucher, p. 119.

Je trouve la trace de cette influence dans tout cet ordre de considérations tirées de l'infiniment petit pour expliquer la composition du continu et la nature du mouvement sans apparence de saut et aussi sans continuité véritable, absolue et panthéistique. Je la trouve dans cette position moyenne excellente qu'il prend entre les partisans de la solidité infinie, les atomistes et les Gassendistes, et ceux d'une fluidité absolue, les Cartésiens. Je la trouve dans le résultat de ces recherches, qui est de dégager de plus en plus les principes du dynamisme, contraires à ceux du pur mécanisme et de nous donner un premier essai de physique mathématique. Toutefois la monadologie n'est point faite, elle est à peine ébauchée dans ce morceau, et l'on aurait tort de croire que la découverte du calcul infinitésimal ait suffi pour l'y conduire. Quelle preuve plus forte veut-on que ce dialogue? Ce morceau est une application de son analyse infinitésimale à la physique, ou un essai pour chercher la force sous le mouvement. Il est remarquable cependant que la force qu'il cherche, lui manque encore; le nom n'est pas prononcé. Il ne se sert même pas de celui de *conatus*, qu'il avait souvent employé dans sa *Theoria motus abstracti*. Il va, par respect pour le dogme cartésien, jusqu'à vouloir concilier avec sa philosophie du mouvement, celui de la passivité absolue des êtres. Il en résulte que les origines de la monadologie ne doivent pas être cherchées uniquement dans sa première philosophie du mouvement ou dans l'application de sa méthode infinitésimale aux questions de physique. Ceci est très remarquable. Son analyse du mouvement le conduit à des infinitivement petits. Donc il va trouver la force sous le mouvement. Il brûle, pourrait-on dire; mais ici le mécanisme lui oppose ses fortes barrières. N'oublions pas que nous sommes encore dans cette période dont Leibniz a dit : « Enfin le mécanisme prévalut ». Je remarque, en second lieu, les thèses conceptualistes de ce dialogue qu'il applique à toutes les notions de la géométrie sans en excepter le temps ni l'espace. C'est le conceptualisme qu'il professera toute sa vie sur ces points et qui est en effet la seule manière de considérer des notions qui n'ont rien de réel, et qui, réalisées, conduiraient même à l'absurde. Son conceptualisme mathématique s'alliait d'ailleurs fort bien dans sa pensée avec l'objectivité des vérités éternelles qu'il n'est pas moins ferme à défendre.

Je remarque aussi dans ce dialogue cette horreur pour les sauts violents et les transitions brusques dans la nature qui le conduira à découvrir la loi de la continuité. Mais il est bien éloigné de l'entendre dans un sens panthéistique, et il en résulte un effort constant pour concilier l'unité et la diversité, effort d'où est née l'hypothèse de la transcréation du mouvement.

Cette hypothèse, jusqu'ici peu connue de Leibniz, caractérise ce dialogue. Elle prouve tout à la fois que Leibniz est cartésien et qu'il n'est pas panthéiste.

Il est encore cartésien, et c'est à ce point que, bien qu'en physique il se sépare déjà de Descartes et des partisans de la fluidité absolue et qu'il le dépasse par son idée de l'infiniment petit, en métaphysique il est plus cartésien qu'il ne l'a jamais été et la péroraison du dialogue où il perfectionne déjà et modifie sa physique est un hymne en l'honneur de la méthaphysique cartésienne. Mais il n'est pas panthéiste : et l'hypothèse de la transcréation du mouvement, comme le dogme de la création continuée dont est elle issue, est au contraire un hommage rendu à la prérogative divine et une sorte de miracle perpétuel, pour expliquer, sans aucun panthéisme, la production du mouvement dans le monde par une action directe mais distincte de Dieu sur son ouvrage. Le panthéisme met Dieu dans le monde et fait du monde le développement de sa substance divine. Leibniz met Dieu hors du monde et en fait la cause transcendante du mouvement qu'il crée et reproduit sans cesse. Il est remarquable que ce soit sous sur l'influence de cette métaphysique élevée qu'ait été faite la découverte du calcul infinitésimal. C'est la réponse à la question que nous avions posée : Leibniz était-il panthéiste à l'époque de cette découverte? Il était cartésien. Un germe de panthéisme existait sans doute dans le dogme de la création continuée qui enlevait toute activité aux créatures, mais Leibniz cherchait à l'éliminer de plus en plus ainsi que nous le prouve sa dissertation sur le principe d'individuation, et cela tout en conservant ce qu'il y a de très beau et de très élevé dans ce dogme. Les deux thèses du *De principio individui* rapprochées de son dialogue sur la première philosophie du mouvement, nous montrent dans Leibniz un effort constant et déjà heureux pour concilier ce qu'il y a de vrai dans le cartésianisme avec ce qu'il y a de vrai dans la scolastique. C'est Descartes qui a le premier renouvelé ce beau dogme de la création

continuée, et ce sont les scolastiques qui ont surtout travaillé sur le principe d'individuation. Les scolastiques pouvaient donc servir à combler cette lacune de la philosophie de Descartes. Concilier le dogme de la création continuée avec le principe de la véritable individualité, tel sera le problème de la philosophie pour Leibniz.

Il y travaillait déjà à Paris, il y travaille sur le bateau qui le ramène en Hollande, il y travaillera toute sa vie, jusqu'à ce qu'enfin il ait réuni ces deux tendances qui paraissaient contraires, et fondé la monadologie.

CHAPITRE IV

La Morale et la Psychologie de Descartes annotées et mises en ordre par Leibniz, 1679.

Leibniz, pendant son séjour à Paris avait étudié Descartes. Ces études, toutefois, avaient été superficielles, sauf en un point : les mathématiques. Il le dit lui-même dans une lettre à Foucher (1).

« J'avoue que je n'ai pas pu lire encore ses écrits avec tout le soin que je me suis proposé d'y apporter; et mes amis savent qu'il s'est rencontré que j'aie lu presque tous les nouveaux philosophes plutôt que lui. Bacon et Gassendi me sont tombés les premiers entre les mains, leur style familier et aisé était plus conforme au goût d'un homme qui veut tout lire: il est vrai que j'ai jeté souvent les yeux sur Galilée et Descartes; mais comme je ne suis géomètre que depuis peu, j'étais bientôt rebuté de leur manière d'écrire qui avait besoin d'une forte méditation. Et moi, quoique j'aie toujours aimé de méditer moi-même, j'ai toujours eu de la peine à lire des livres qu'on ne saurait entendre sans méditer beaucoup, parce qu'en suivant ses propres méditations on suit un certain penchant naturel, et on profite avec plaisir, au lieu qu'on est gêné furieusement, quand il faut suivre les méditations d'autrui. J'aimais toujours des livres qui contenaient quelques belles pensées, mais qu'on pouvait parcourir sans s'arrêter, car ils excitaient en moi des idées que je suivais à ma fantaisie et que je poussais où bon me semblait; mais j'ai bien reconnu néanmoins qu'il y a des auteurs

(1) *Lettres et opuscules* inédits de Leibniz, 1re partie p. 33 et 34.

qu'il en faut excepter, comme sont parmi les anciens philosophes Platon et Aristote, et des nôtres Galilée et M. Descartes. Cependant ce que je sais des méditations métaphysiques de M. Descartes n'est presque venu que de la lecture de quantité de livres écrits un peu plus familièrement qui rapportent ses opinions. Et il peut arriver que je ne l'aie pas encore bien compris; néanmoins autant que je l'aie feuilleté moi-même, j'entrevois au moins, ce me semble, ce qu'il n'a pas fait ni entrepris de faire ».

Quoiqu'il en soit de l'état de ses connaissances antérieures à son retour à Hanôvre, à partir de 1676, Leibniz a connu Descartes en entier, et l'a mûrement étudié. C'est cette étude approfondie de la philosophie de Descartes à laquelle nous le voyons se livrer, une fois qu'il fut revenu et établi à Hanôvre.

DE VITA BEATA, 1679.

OU LA MORALE DE DESCARTES MISE EN ORDRE PAR LEIBNIZ (1).

C'est sans contredit l'un des épisodes les plus curieux auxquels ait donné lieu l'étude comparée des œuvres de Leibniz et de Descartes que la découverte de ce manuscrit de Leibniz sur la vie heureuse, retrouvé par M. Erdmann à Hanôvre et intitulé : *De vita beata*. M. Erdmann ne s'est pas contenté de publier ce traité; il en a tiré des inductions d'après lesquelles la morale de Leibniz porterait des traces évidentes de spinozisme, et serait puisée, en partie du moins, aux sources de l'*Éthique*. On en conclut, en Allemagne, que Leibniz avait dû traverser la philosophie de Spinoza pour arriver à la sienne. D'un autre côté, M. Guhrauer reprenait M. Erdmann sur deux erreurs assez graves. En effet, M. Erdmann, pour démontrer l'influence de Spinoza sur Leibniz, citait un traité intitulé *De vita beata*, composé selon lui, vers 1669, et qui contient suivant

(1) Descartes n'avait point fait un traité de morale. La peur des régents, nous dit-il, l'en avait toujours empêché, mais, fort heureusement pour nous, un échange de lettres aux eaux de Spa, avec la princesse Elisabeth, a comblé en partie cette lacune de sa philosophie, et ce sont précisément ces lettres sur la vie heureuse dont Sénèque est le texte le plus habituel, que Leibniz a arrangées et mises en ordre sous forme de discours et sous ce titre : *De vita beata*.

M. Erdmann des phrases textuellement empruntées à l'*Éthique* et au traité de *Emendatione Intellectus* ; il citait à l'appui les expressions dont Leibniz s'était servi pour louer l'amour de Dieu, et il renvoyait à Spinoza qui en a d'approchantes. Mais il avait oublié de consulter Descartes, où elles se trouvent tout au long et où Leibniz, comme Spinoza, a pu les prendre. Enfin il avait oublié surtout que l'*Éthique*, étant postérieure à la date qu'il a fixée, il est impossible que ce soit à Spinoza que Leibniz ait fait cet emprunt.

M. Trendelenburg a fait à l'Académie de Berlin une communication sur ce sujet, qui tranche la question et donne raison à M. Guhrauer. Nous nous bornerons à mettre en note le résultat de la collation des textes de Descartes (Lettres à la Princesse Elisabeth) avec celui de Leibniz (1).

(1)

LEIBNIZ	CARTESIUS
Vita beata est animo perfecte contento ac tranquille frui.	*Vivere beate nil aliud est quam animo perfecte contento et tranquille frui.*
Ad quam acquirendam necesse est ut quilibet.	
1. Conetur ingenio suo quam poterit optime uti ad ea, quæ in vitæ casibus facere vel fugere debeat, cognoscenda, breviter, ut assidue quid dictet ratio cognoscat. Hinc sapientia.	*Prima est (regula) ut conetur ingenio suo quam poterit optime uti ad ea. Quæ in omnibus vitæ casibus vel facere debet vel fugere, cognoscenda* (Ibidem, p. 7).
2. Sit semper in firmo ac constanti proposito ea omnia faciendi, quæ sua ratio ipsi suadebit, nec passionibus aut appetitibus ab hoc abduci se permittat ; breviter, ut cognitum quod in sua potestate est quicquid ut contrarium affectus suadeat, assequatur. hinc virtus.	*Secunda est ut sit semper in firmo et constanti proposito ea omnia faciendi quæ sua ratio ipsi suadebit nec passionibus suis aut appetitibus ab hoc abduci se permittat ; atque hujus propositi firmitudinem pro virtute habendam est existimo* (Ibidem).
3. Attendat quod, quamdiu ex ratione quantum fieri potest se gerit, bona illa, quibus tunc caret omnia sint absolute extra suam potestatem, atque hac ratione ipsis non cupiendis assuescat, breviter; ut, assecutus cognita et cum ratione expedita et in potestdte existentia, nulla de se conquerendo acquiescat. Hinc animi tranquillitas.	*Tertia est, ut attendat, quod, quamdiu ex ratione quantum fieri potest se gerit, bona illa quibus tunc caret, omnia sint absolute extra suam potestatem, atque hac ratione iis non cupiendis assuescat* (Ibidem).
PARS 1 ***DE SAPIENTIA***	
Sapientia est perfecta earum rerum, quas homo novisse potest, scientia, quæ et vitæ ipsius regula sit et valetudini conservandæ artibusque omnibus inveniendis inserviat. Ut vero dis-	*Per sapientiam non solum prudentiam in rebus agendis intelligi, verum etiam perfectans omnium rerum quas homo novisse potest scientiam, quæ et vitæ ipsius regula sit et valetu-*

M. Trendelenburg a eu la patience de collationner jusqu'au bout tous les textes et il a retrouvé ainsi toutes les pièces de cette mosaïque Cartésienne, habilement agencées par Leibniz. Ce que nous avons cité suffit pour nous convaincre que c'est Descartes qui lui a fourni la matière du *De Vita beata*.

Leibniz, arrangeant en discours de morale les lettres à la princesse Elisabeth, nous dispense d'insister sur la méprise de ceux qui, voulant voir l'influence de Spinoza partout, s'arrêtent aux rapports éloignés de quelques expressions au lieu d'aller directement à la source qui est bien Descartes; j'ajoute que les citations, étant tirées des lettres et des préfaces de Descartes, des *Méditations*, du *Discours*, des *Principes de philosophie* et du *Traité des passions*, prouvent une connaissance approfondie de Descartes. Je veux bien qu'un écrit, où Leibniz paraît n'avoir rien mis du sien, ne soit qu'une étude, précieuse à consulter pour l'histoire, mais composée dans un but étranger à la philosophie. Mais n'est-ce toutefois qu'une mosaïque cartésienne fort bien faite, comme l'a dit M. Trendelenburg? Nous ne le croyons point. C'est la morale de Descartes arrangée et condensée par Leibniz. Or, Leibniz, qui blâmait le mécanisme de Descartes, admirait alors sa morale à l'égal de celle de Platon. Il le dit à Thomasius ; ailleurs il ajoute qu'il en a emprunté les dogmes aux stoïciens. Ce point de vue, qui a une valeur historique réelle, paraît avoir complètement échappé à M. de Trendelenburg. Qu'était-ce, en effet, que les lettres sur la vie heureuse? La morale stoïcienne renouvelée par Descartes et laissant entrevoir déjà l'idée de l'optimisme qu'on y voit

camus recte agere rationem ad detegendas veritates quas ignoramus, sequentes observationes proderunt.

1. Ut nihil unquam veluti verum admittamus nisi quodtam clare et tam distincte rationi nostræ patet, ut nullo modo in dubium possit revocari.

2. Ut omnem præcipitationem atque anticipationem in judicando quam diligentissime vitemus, nihil que complectamur in conclusione amplius quam quod in praemissis continetur, etc.

dini conservandæ artibusque omnibus inveniendis inserviat. (Epist. ad principiorum philosophiæ interpretem Gallicum.)

Primum erat, ut nihil unquam veluti verum admitterem nisi quod certo et evidenter verum esse cognoscerem, hoc est, ut omnem præcipitationem in judicando diligentissime vitarem, nihilque amplius conclusione complecterer quam, quod tam clare et distincte rationi meæ pateret ut nullo modo in dubium possem revocare (de Methodo, p. 11 et 12). *etc., etc.*

Voir la suite dans *Trendelenburg, historische beiträge* 1855, Berlin, p. 200 et 259.

poindre, et qui est, en effet, d'origine stoïcienne. Ainsi, Descartes, pour Leibniz, était un sage qui voulait conduire ses disciples à la vie heureuse, mais qui l'entendait en stoïque, et Leibniz, du premier coup avait mis la main sur un Descartes inconnu, moraliste et stoïque. « La morale, a dit Descartes, est le fruit le plus parfait de l'arbre de la science ». De ce point de vue, le système du philosophe français ne serait qu'un optimiste latent, et Leibniz n'aurait fait que dire le dernier mot de Descartes dans ce premier essai dont le titre même est significatif : *De Vita beata*.

MEDITATIONES DE AFFECTIBUS

OU LA PSYCHOLOGIE DE DESCARTES ANNOTÉE PAR LEIBNIZ

Cartesius amorem a cupiditate non satis bene distinxit.

Je ne connais pas de document plus précieux sous un double point de vue, d'abord pour nous initier au travail de son esprit, et ensuite pour résoudre la question controversée des rapports de Leibniz avec Descartes.

Leibniz cherchait alors à faire la science par définition, à faire une langue philosophique universelle. Il cherchait donc dans tous ses prédécesseurs des définitions, quitte à les critiquer. Il lui fallait une langue psychologique qui rendît toutes les affections de l'âme.

Descartes avait écrit un traité des passions. Leibniz, dans la journée du 9 avril, le prend et en extrait les définitions, mais il a son idée, il groupe dans un cadre à lui ces définitions qu'il critique et qu'il corrige ; puis, le 12, son esprit a déjà réfléchi sur ces premiers germes de psychologie et il en fait sortir des vues métaphysiques d'une profondeur et d'une subtilité telles que le cartésianisme disparaît, englouti à des profondeurs inconnues dans le leibnizianisme. Je ne connais rien de plus curieux que ces premières origines de la psychologie leibnizienne.

Notre manuscrit prouve le soin avec lequel Leibniz étudiait Descartes au point de vue philosophique dès 1679, trois ans après

son retour de Paris, puisque nous le voyons à cette date lire, la plume à la main, le *Traité des Passions* et l'annoter. Nous le verrons lire de même les *Méditations* et faire sur elles le même travail, au moins pour une partie.

Remarquons en passant la puissance de travail de ce prodigieux esprit et sa puissance d'écrire. Il a fait en un jour sept grandes feuilles doubles de ce traité, continuées de la même encre, de l'écriture la plus fine, les marges surchargées. Puis il a repris ce travail le surlendemain (nº 4), et c'est alors que son originalité apparaît, ses propres pensées débordent et couvrent le papier.

Analysons ce curieux manuscrit des méditations sur les affections : affections ou passions, bien qu'il les distingue dans sa définition, ont encore pour lui le même sens et ce sens est cartésien.

Pour Descartes, c'est l'amour en général ou un certain degré de ce sentiment ; nous dirons bientôt que Leibniz, bien qu'il fût retenu par Descartes, est sur la voie de déterminations plus profondes et peut conduire à la distinction capitale en psychologie des affections et des passions, distinction que Wolff n'a pas faite dans sa psychologie empirique.

Descartes disait : « Il n'y a que la substance et les affections de la substance. »

Leibniz : « par propriété, affection, attribut de l'être, j'entends tout ce que nous entendons appartenir à un être par sa seule essence. »

Leibniz commence par les définitions ; cette première partie est intitulée : de la puissance, de l'action et de la détermination. 1º L'esprit, *mens*, est ce qui a conscience, c'est-à-dire une action sur soi même telle que je la trouve en moi : *Mens actio in se ipsam* ; 2º La pensée est cet état de l'esprit qui est cause prochaine de la conscience.

3º L'action est un état qui est cause prochaine du changement.

4º La passion est un état qui en est l'effet prochain.

5º Le changement est un composé de deux états contradictoires.

6º La force ou la puissance est un état duquel s'ensuivrait l'action s'il n'y avait quelqu'autre chose dont elle devrait s'en suivre par la même raison.

7º La pensée sans action *ad extra* est ou conception ou imagination ; la même, avec effort pour agir *ad extra*, s'appelle jugement, *sententia*.

8° Cet effort d'agir au dehors qui naît de la pensée s'appelle volonté, qui est une action de l'esprit comme l'intellection simple ou imagination est une passion du même esprit.

9° Le jugement, en cela bien différent de l'imagination ou du simple concept, est composé d'une intellection simple, à laquelle est jointe la connaissance de sa cause, et produit une réaction contre cette cause, à savoir la volonté.

10° Plaisir et douleur, bien et mal, sont expliqués d'après Descartes, qui donne ici les mains à Spinoza : le plaisir comme la perception de ce qui aide à l'action présente, et la douleur, comme son contraire, ou la perception d'un obstacle : le bien et le mal s'y rapportent (1).

11° Il revient sur la définition de l'action et de la passion, la première, cause ou raison suffisante du changement et la seconde qui est le sujet ou l'objet de cette cause.

Il rappelle à ce sujet son grand principe de la réciprocité d'action et de passion qui est pour lui une loi de la psychologie comme de la Dynamique.

12° L'affection est une occupation de l'âme née d'un jugement du bien ou du mal; occupation de l'âme — inclination à préférer quelque chose en pensée; inclination — facilité d'agir avec facilité — ce qui a un petit nombre de requisits ou conditions nécessaires égales et semblables à un plus grand nombre de requisits d'une autre chose.

13° Il définit ensuite concevoir et percevoir par une croyance à la similitude qui dans le second cas enveloppe sa cause prochaine et y rapporte le souvenir ou croyance à une perception future.

14° La connaissance est une opinion vraie ou plutôt, dit Leibniz que cette définition ne satisfait pas, un jugement vrai; celui-ci est résoluble en d'autres, dont nous avons l'expérience, et qui sont eux-mêmes irrésolubles. Et Leibniz observe que ces jugements sont doubles; dans les choses de raison, c'est le principe de contradiction; dans celles de fait, ce sont les perceptions dont nous avons conscience en nous-mêmes.

15° La faim, la soif, la douleur, sont-elles des passions? Il y a

(1) Toutes ces définitions sont extraites textuellement du manuscrit des méditations sur le *Traité des passions* de Descartes et sont de celles dont Leibniz disait ici même : *hæc partim aliena partim mea, aliena vero in multis corrigenda.*

lieu d'en douter, parce qu'elles ne tirent pas leur origine de quelque raison.

16° Définition de la crainte, de l'audace et de la peur, d'après l'image perçue et l'habitude prise.

Ici Leibniz remarque avec raison que l'habitude n'a rien à voir pour le vrai philosophe : *sed quid initio fecimus*? Il faut voir quelle a été notre première démarche au premier contact. Il note à ce sujet *principium de actionibus semel positis mox rursus ponendis*, c'est-à-dire quel est le principe touchant les actions une fois posées et qui le seront bientôt de nouveau, l'habitude enfin.

17° Suivent des remarques souvent oiseuses, quelquefois très ingénieuses et fines sur la considération, l'estime, le mépris, l'honneur, le respect, etc.

18° Il revient à la définition première *quid sit affectus*. Ce sont, dit-il, des opinions de marque : *affectus videntur esse magnæ opiniones*. La faim et la soif ne sont pas des opinions et des jugements appuyés en raison, ce sont des sensations, c'est pourquoi je ne crois pas qu'on les puisse ranger parmi les *affectus*. On voit ici le travail personnel de l'esprit de Leibniz ; il prépare sa définition nouvelle : *affectus est occupatio animi ab aliqua sententia circa bonum et malum nostrum*, et, en marge, il jette la définition du mot qu'il emploie, *sententia*, qui est, dit-il, *opinio vel perceptio* 1° *a ratione*, 2° *a sensu*.

19° Je passe les définitions suivantes du *soin* ou de la *négligence*, de *l'admiration* ou du *dégoût*, et j'arrive à celle du *beau* et de *l'amour*. Le beau est ce qui est agréable à penser.

Aimer, c'est être heureux de la perception d'une chose. Descartes faisait naître toutes les passions, ces perceptions de l'âme, de la considération du bien et du mal (Voir art. 57). Pour connaître le véritable esprit de sa psychologie et de sa morale, il faut donc se rapporter à sa définition du bien et du mal. Or il les rapporte au plaisir et à la douleur. *Bonum est quod confert ad voluptatem, malum est quod confert ad dolorem.*

Aider ou empêcher l'action présente de l'âme, voilà la fonction du plaisir ou de la douleur. Le bien et le mal s'y rapportent.

Toute l'éthique de Spinoza est fondée sur ces quatre définitions du traité des passions et sur cette confusion du bien et de l'utile.

« L'usage de toutes les passions, dit Descartes, consiste en cela

seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles. »

Or cette psychologie, si exclusivement naturelle qu'elle risque de devenir égoïste, a été profondément étudiée par Leibniz, nous venons de le voir. Il en a extrait les définitions, en critiquant celles qui lui ont paru fausses ou incomplètes.

Et d'abord, Leibniz nous révèle la source cachée du *Traité des passions* : savoir, la métaphysique. Esprit généralisateur, il remonte du même coup au principe de l'éthique de Spinoza et de la psychologie de Descartes. *Mens, cogitatio, actio, passio,* voilà les termes d'une progression vraiment métaphysique et la véritable genèse des passions suivant Descartes. L'esprit qui a conscience ou qui réfléchit sur soi-même pense, et son action est la cause prochaine du changement dont la passion est l'effet le plus direct. Plaisir ou douleur augmente ou arrête son action. Le bien et le mal s'y rapportent.

Une première question que suggère cette étude, c'est de savoir si c'est dans Descartes que Leibniz a trouvé le grand principe de la réciprocité d'action et de réaction, base de sa psychologie aussi bien que de sa dynamique. On peut le supposer; car Descartes dit dans la deuxième partie : « Puis aussi, je considère que nous ne remarquons point qu'il y ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre notre âme que le corps auquel elle est jointe et que par conséquent nous devons penser que ce qui est en elle une passion est communément en lui une action. D'où Leibniz a tiré sa loi *quidquid agit patitur; nihil pati quin et agat;* seulement il l'applique tout autrement (1).

Et deuxièmement est-ce dans Descartes qu'il a trouvé la définition de la force, de l'action et de l'effort qui est le commencement de l'action? Je n'oserais l'affirmer, mais du moins, le mouvement des muscles tel que Descartes l'explique, pouvait encore le conduire à l'effort musculaire.

Leibniz a donc, pour ainsi dire, encadré ici dans sa philosophie

(1) La réciprocité de l'action et de la passion fait le fond de la dynamique Leibnizienne que son auteur a lui-même définie *scientia de actione et passione.* L'agent et le patient l'occuperont surtout en métaphysique. Il est remarquable que nous en trouvions une précieuse indication dans les remarques psychologiques sur le *Traité des passions* de Descartes.

propre toutes les découvertes de Descartes et les exposant d'une manière succincte et dans un ordre plus sévère par définitions.

Il nous reste à voir maintenant sur quel point il diffère de Descartes et comment il le critique.

Ce que Leibniz cherche, c'est une définition des passions, disons mieux, des affections de l'âme, qui lui permette de les ranger dans sa caractéristique universelle ou vraie philosophie, sous ce triple titre de la *puissance* de l'*action* et de la *détermination*.

Or, le travail de son esprit, que l'on suit pas à pas, est ici tout à fait libre et indépendant. Il est très vrai qu'il commence par extraire mot pour mot, en la commentant profondément, la définition de Descartes : « Les passions de l'âme sont des perceptions ou des sentiments, ou des émotions de l'âme qu'on rapporte particulièrement à elle et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits (1). Il explique d'après lui pourquoi *perception*, pourquoi *sentiment* et pourquoi *émotion*.

Il se sert de cette définition pour en écarter la faim et la soif, la douleur et le chatouillement qui ont le corps pour cause prochaine, tandis que les passions n'ont pas de telle cause connue. Mais déjà sa remarquable intelligence de Descartes éclate dans cette critique : « Descartes distingue les passions des volitions, en ce que celles-là sont entretenues et fortifiées par un mouvement fini. »

Ici il traduit la pensée de Descartes qui avait dit, art. 29, par un mouvement des esprits, donc par un mouvement fini. Mais il le critique et ne trouve pas que cette différenciation soit bonne, car elle n'est sensible à personne et dès lors il vaut mieux s'en passer. Et remarquons qu'il s'appuie ici sur l'expérience personnelle : qui donc a senti en lui-même que ses passions avaient pour cause un mouvement fini, et ses volitions, un mouvement non fini? Je ne connais rien de plus fort que l'analyse raisonnée qu'il fait ici de la psychologie de Descartes.

Il montre la genèse des passions d'après cette définition :

« Les passions représentent un objet avec ou sans la considéra-

(1) Art. 27. Nous avons vu pour la première fois nettement indiqué par M. Damiron le genre de passivité de l'âme suivant Descartes dans les phénomènes de la perception. « Les perceptions ou les idées qui sont passives, mais cependant en participant de l'activité de manière à être nommées actions et les passions qui sont purement passives. » DAMIRON, T. 1, p. 204. Cet aperçu a son importance pour la véritable théorie de la perception d'après Leibniz.

tion du bien et du mal, et pour les énumérer, il suffit de considérer ces objets. Dans le premier cas, elles s'appellent l'admiration. Mais, de deux choses l'une, ou nous nous croyons, ou nous nous concevons unis à l'objet comme bon ou mauvais; si c'est croyance, naît la joie ou la tristesse; si c'est une simple conception, l'amour ou la haine : si c'est conception accompagnée de l'opinion qu'une union peut se faire, alors c'est le désir ou la fuite; cette possibilité est elle-même simple ou jointe à la probabilité, d'où l'espérance et la crainte, et, s'il y en a une plus grande, la confiance ou le désespoir.

Ainsi la joie et la tristesse supposent le bien ou le mal présent selon Descartes.

L'amour ou la haine supposent le bien passé, mais sa pensée reproduite sur une autre chose que nous regardons comme présente; l'espérance et la crainte regardent le bien ou le mal à venir: voilà ce que Leibniz extrait de Descartes; voici maintenant sa critique.

1° La joie peut naître sans conception distincte d'aucun bien. Elle paraît consister plutôt dans le sentiment d'une liberté que rien ne trouble et ne retient.

2° La joie qui est en nous sans désir et qui parvient à son comble et dure longtemps, est plus nuisible à la santé que la joie mêlée au désir; car elle cause une sorte de torpeur (1). C'est à cette joie là seulement qu'il faut appliquer ce que Descartes dit de la cause physique de l'affection de la joie. Ce qu'il attribue à l'amour, je l'appliquerai mieux à la joie mêlée de désir, dit Leibniz.

Ailleurs il lui reproche d'être incomplet et ayant expliqué le rire et les pleurs d'avoir oublié le baillement qui lui ressemble.

Il relève avec soin les remarques si ingénieuses et si fines de notre grand psychologue sur l'amour de la nouveauté dont il raille agréablement, sur les deux espèces d'admiration en bas et en haut, l'une qui est mépris, l'autre qui est estime et qui, réfléchie sur notre propre petitesse ou grandeur, donne l'humilité ou abjection et la grandeur ou orgueil.

Mais passons à la théorie de l'amour et de la beauté d'après

(1) Descartes, dans ses œuvres inédites, fait une remarque analogue sur ces effets de la joie. Page 6.

Descartes et Leibniz : c'est le point important. Descartes ramène le beau à l'agréable, et sous ce rapport, le vers de Boileau, si souvent cité, « rien n'est beau que le vrai », n'est pas du tout un aphorisme cartésien. Quant à l'amour, Leibniz critique sa définition de l'amour considérée comme « une émotion de l'âme, causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables. » *Amor est voluntas se jungendi* etc.

Leibniz critique l'amour cartésien à deux points de vue : 1° il ne distingue pas assez, nous dit-il, l'amour du simple désir : *Cartesius amorem a cupiditate non satis clare distinguit*, et 2° il en donne une définition qui rend l'amour de Dieu impossible. On n'a rien dit de plus profond.

Le désir, *cupiditas*, de Descartes est une passion de l'âme produite par les esprits, qui la dispose à vouloir à l'avenir les choses qu'elle se représente comme convenables. Or l'amour est plus que cela. Descartes lui-même était sur la voie par ces mots *voluntas se jungendi*, qui ne sont pas synonymes de ceux-ci : *cupiditas se jungendi*. Mais, comme, pour lui, le bien et le mal ne sont que l'utile ou le nuisible, il n'a pas conscience de cette distinction, et il confond le désir et la volonté.

Or il y a une différence capitale, dit Leibniz, et il cherche à l'énoncer ainsi : « Dans ce que nous désirons, on ne considère que l'utilité. Mais dans ce que nous aimons pour soi, on considère autre chose, savoir le plaisir, et le bonheur qu'il rend ici par ce mot *Iacunditas*, qu'il oppose au premier : *utilitas*. Ainsi Descartes allait à une morale utilitaire, Leibniz, au contraire, voulait fonder la morale sur l'agréable.

Leibniz est donc enclin à définir le beau par l'agréable, mais de cet agrément qui se perçoit par l'esprit et qui s'y soutient par la raison. *Pulchrum est cujus contemplatio jucunda est cum scilicet ratio reddi potest jucundidatis sive clare distincteque percipitus*. Ce n'est donc pas un pur sentiment, mais une idée de la raison.

J'omets la division cartésienne de l'amour, joint à l'estime, en ces trois degrés, *simplicité, bienveillance, amitié* et *dévotion*, suivant que la chose aimée est moindre, égale ou plus grande que nous, et la réflexion, si belle, de Descartes, que, par un instinct qui nous porte à préférer toujours la plus grande partie au tout, nous nous

préférons dans la première, tandis que nous nous sacrifions dans la seconde, la dévotion.

Je passe aussi des réflexions de Leibniz sur l'amour, qui suppose toujours l'existence de la chose et ne s'attache qu'à la beauté réelle, sur cette volonté de s'unir à l'objet qui n'est pas, dit-il, un simple désir d'union, mais une conception qui nous représente déja unis à l'objet aimé et ne faisant qu'un avec lui; et j'arrive à sa principale critique;

2° La définition cartésienne de l'amour, dit-il, ne laisse plus de place à l'amour de Dieu.

En effet, si l'amour est toujours produit par un mouvement physique et n'a pour but que son utilité propre, l'amour de Dieu devient inexplicable, et Leibniz était tellement convaincu de cette vérité que, trouvant dans Spinoza toute une théorie de l'amour de Dieu, il s'en moquait et la trouvait bonne tout au plus pour éblouir la foule : *Quœ habet de amore Dei ad populum phaleras esse.* Et ici même il y revient encore après avoir rappelé la définition de Descartes, *hoc ita Cartesius : sed hoc modo non posset dari amor Dei.* Et il cherche à la corriger dans Descartes, en y introduisant, au lieu du simple désir et des mobiles purement égoïstes, une conception rationnelle et une union idéale et consentie.

Ici s'arrête le travail cartésien et sa critique, mais non le travail de Leibniz à partir de ce livre *des Passions* qu'il dut avoir en singulière estime pour en avoir fait le sujet ou l'occasion de ses méditations métaphysiques les plus profondes sur la puissance, l'action et la détermination.

Qu'est-ce donc qu'une affection de l'âme, qu'une passion, demande-t-il en fermant le livre? L'affection avons-nous dit, est une occupation de l'âme, née d'une pensée, d'une opinion, et il la compare dans l'âme à ce qu'est le choc, *impetus,* dans le corps.

C'est donc une détermination à avoir telle ou telle pensée, mais une pensée peut fort bien nous déterminer à une autre pensée dissemblable, mais voisine, *dissimilem, sed cognatam,* L'affection est donc cet état de l'âme déterminé par une pensée due à l'une plutôt qu'à l'autre.

Quelles sont les raisons de cette inclination?

Les lois mêmes de la pensée : ainsi la pensée ou la série de pensées la plus forte par rapport à nous, l'emportera toujours

dans un conflit de pensées confuses ou distraites, peu importe, et si nous entrons dans une série qui ait un terme commun avec une autre série plus forte, nous passerons de la première dans la seconde.

Les séries naissent de la considération des causes et des effets, ou de la comparaison des degrés, des ressemblances et des combinaisons, et dans ce cas elles naissent d'idées distinctes, mais elles peuvent venir aussi d'idées confuses, dans le cas d'expériences.

La série peut être recurrente et tourner en cercle pour ainsi dire, et, quand nous paraissons plongés dans la même pensée, il y a quelque série recurrente qui n'est pas loin. Nous entrons dans les séries par la pensée pour y trouver quelque chose que nous cherchons, et souvent nous en parcourons successivement plusieurs.

Quelquefois, dans la série, nous trouvons quelque chose que nous avions cherché auparavant, et nous nous y tenons.

Mais pour chercher, il faut avoir une cause, *ignoti nulla cupido,* disait Tacite; sans aucun doute, mais nous en savons assez pour croire qu'elle nous sera bonne. Et si nous la cherchons dans telle série, c'est que nous sommes à peu près sûrs ou tout à fait certains de l'y trouver, il suffit pour cela que toutes les choses de son espèce y soient contenues.

La règle générale des séries est que, celle qui a plus de réalité doit l'emporter toujours; ses définitions de l'*affectus* le prouvent: *attentio est propensio ad cogitationem eamdem, ad oblivionem aliorum, ob distinctionem majorem determinatio.*

L'excitation de l'âme vient de la considération de la fin ou de la cause qui nous fait entrer dans une série, soit qu'on la trouve, soit qu'on la finisse, avant de trouver, par ennui ou par défaut.

La pensée occupe l'âme pour deux raisons : ou elle nous fait oublier la fin pour une pensée particulière, ou elle nous en offre une elle-même. La fin est toujours le plaisir ou quelque bien. Il déduit de tout cela l'amour, la pensée d'un bien que l'on contemple; le désir, s'il se joint à la pensée de ce bien, la croyance en sa possibilité, l'espérance, si ce bien est probable, la sécurité, s'il est certain, la joie s'il est présent.

Il en tire la différence non suffisamment indiquée par Descartes entre le désir et l'amour. « Nous pouvons aimer, dit-il, ce qu'il est impossible de posséder, mais non le désirer, ni l'espérer ».

Mais les objets de notre amour, tout aussi bien que ceux de nos désirs et de nos espérances doivent être conçus comme des substances.

L'affection (car il y revient toujours) est maintenant la détermination de l'amour à une certaine série de pensées, détermination qui vaut présomption jusqu'à preuve du contraire. C'est dans l'âme ce qu'est le choc dans le corps (il y revient et l'explique cette fois), car l'affection est la détermination de l'âme à entrer dans une série de pensées, et le choc est la détermination du corps à parcourir une ligne des mouvements.

Telle est, très résumée, l'analyse de la psychologie de Descartes; la critique de l'amour, de l'idée du beau est ce qui nous y frappe davantage. Nous reviendrons d'ailleurs sur toute la partie métaphysique de ce travail.

CHAPITRE V

CRITIQUE DES PHILOSOPHIES ANTÉRIEURES.

Je passe à la critique du cartésianisme et j'ai hâte d'indiquer le caractère des documents nouveaux qui la contiennent et la constituent. Ce ne sont plus de simples lettres, ou de petits écrits de polémique destinés à ouvrir les yeux des cartésiens fascinés par l'esprit de secte : ce sont des traités ou, du moins, des cahiers plus complets qui contiennent les conclusions de cette critique supérieure dont nous avons trouvé les commencements dans les travaux de la période cartésienne; ce ne sont plus seulement de simples analyses, mais des travaux poussés plus loin, où, en partant de l'application de l'algèbre à la géométrie, on conclut au calcul infinitésimal, qui est un pas énorme fait en avant, où dans les fragments sur la vie heureuse, empruntés à Descartes, commence à poindre le premier principe de l'optimisme; où des réflexions profondes sur le *Traité des Passions* ouvrent à Leibniz l'horizon nouveau presque infini de la psychologie. Les remarques de la même année, sur les *Méditations*, bien qu'à l'état d'ébauche très incomplète, comme toutes les autres, vont nous servir à compléter ces aperçus sur la vraie méthode critique, telle que l'entendait Leibniz comme préparation indispensable à sa réforme. En 1679, dans la préface même de sa réforme, en tête du *Pacidii plus ultra,* il en indique la nécessité pour mieux accuser, dit il, la différence de ses principes d'avec ceux des cartésiens : *ut appareat discrimen principiorum meorum a Cartesianis operæ pretium erit præmittere excerpta ex objectionibus virorum doctorum ad Cartesio*

meditationes Cartesiique responsionibus quibus subjiciam meas replicationes et quomodo a me suppleantur quæ viri illi egregii frustra à Cartesio desiderabant (1).

Critique et réforme : ce texte contient tout, il ne manifeste pas une critique envieuse, mais nécessaire, indiquant où Descartes a manqué, où ceux qui ont fait des objections se sont eux-mêmes trouvés en défaut. Ce texte est capital, il place le point de départ du leibnizianisme dans le cartésianisme, mais pour aller plus avant et suppléer les lacunes; c'est la vraie méthode critique, étudier les philosophes antérieurs, pour y prendre son point de départ et pour aller plus loin. Le texte annonce les réformes, et en second lieu, il n'est pas une attaque, mais une défense, c'est pour cela qu'une telle critique devait être victorieuse. Descartes, défendu par Leibniz et par de nouveaux principes supérieurs aux siens, les lacunes du cartésianisme remplies par sa méthode voilà la vraie critique, non plus négative cette fois, mais positive, car c'est un commencement de réforme.

Analyse critique des Méditations (2).

Ces extraits retrouvés parmi d'autres écrits de la période cartésienne, et qui se rapportent évidemment à l'année 1679, comme le prouve le texte du *Pacidius* précédemment cité, commencent par une page du *Discours de la méthode* sans observation ni critique; cette page est le résumé succinct de la Méthode; celles qui suivent contiennent l'analyse raisonnée des *Méditations*. Les *Méditations* de Descartes sont l'ouvrage où l'on voit le mieux l'enchaînement de ses principes; il nous dit lui-même qu'il y a suivi la voie analytique. Leibniz à son tour y applique l'analyse; les Méditations, analysées par ce procédé, lui donnent les résultats suivants : le point de départ du cartésianisme est accepté : *cogito, ergo sum et quidem res cogitans* (3). Leibniz se

(1) Erdmam p. 98.

(2) Ces extraits couvrent deux feuilles de l'écriture de Leibniz. Ils se trouvent dans la Bibliothèque de Hanôvre et sont inédits. Nous n'en donnerons ici que ce qui est nécessaire pour faire comprendre la pensée de Leibniz sur les méditations de Descartes : c'est un point d'histoire peu connu.

(3) Voyez la 2e analyse des *Principes* pour l'explication de la pensée de Leibniz, p. 173.

trouve aussi d'accord avec Descartes sur la preuve des idées étrangères au sens et à l'imagination. Descartes avait pris pour exemple celle de la cire (1), et il montre que l'idée de cette cire n'est ni sa couleur, ni sa figure, ni sa grandeur, ni rien de ce qu'y remarquent les sens ou l'imagination. Leibniz trouve cette analyse profonde, mais il la complète; il fait ressortir la distinction profonde établie par Descartes entre l'imagination et l'entendement; c'est que la pensée, infiniment plus vaste que l'imagination, s'étend quand elle conçoit ce morceau de cire, à une infinité de figures, possibles, dont celle-ci ne peut embrasser toutes les variétés possibles avec le détail des changements. La différence de l'esprit avec l'imagination n'a jamais été mieux saisie en son fond; c'est sur elle que reposeront les principales découvertes de Leibniz, soit en mathématiques, soit en métaphysique. La transcendance de l'esprit, qui franchit d'un bond toutes les distances et embrasse d'un regard toutes les formes possibles, voilà la caractéristique de cette vigoureuse philosophie cartésienne retrouvée par Leibniz dans la seconde des *Méditations*. Il passe ensuite à la troisième, il fait ressortir l'enchaînement des principes de Descartes avec l'indication des points faibles ou des lacunes à suppléer. Voici cette analyse toute sèche : il s'agit de déterminer les caractères de l'idée, et surtout de la plus parfaite, de celle qui fait le fond de notre raison, de l'idée de Dieu enfin. Pour cela, que fait Descartes? il commence par la division de nos pensées en certains genres : les idées images, et les idées intellectuelles, l'idée du soleil, qui vient des sens et l'idée du soleil, qui vient de l'entendement, les idées fausses et les idées vraies, les idées qui ne sont que des modes de la pensée et les idées représentatives des choses. A ces dernières, Descartes applique la mesure des degrés de perfection et les estime en géomètre. Plus une idée participe par représentation, a plus de degrés d'être ou de perfection, plus elle a de réalité objective (2). C'est là sa règle,

(1) *Méditation deuxième*, p. 74, Ed. Simon.

(2) « Et d'abord, dit M. Damiron, il faut bien comprendre ce qu'est cette réalité objective dont raisonnent Descartes et tous les cartésiens. Ce n'est nullement, comme on pourrait le croire en prenant ces mots dans le sens qu'ils ont reçu depuis, l'objet réel, ou l'être qui répond à l'idée; ce n'est pas quelque chose hors de l'idée, mais quelque chose dans l'idée; c'est dans l'idée la propriété, le signe, et comme l'impression qui répond à l'objet, l'effet qu'elle a dû en éprouver, la part qu'elle lui doit, ce qui par la marque de l'objet est devenu objectif. »

qu'il applique aussitôt à l'idée de Dieu et généralement à toutes nos idées des substances.

On a critiqué cette mesure des degrés de perfection, et cette estime de la réalité objective que fait Descartes. On a dit que les idées de perfection ne se mesurent pas comme les grandeurs, qu'elles ne sauraient être exprimées par des symboles exacts, qu'il n'y a point de parité entre le procédé des mathématiques et celui de la métaphysique en ce point. Il est très remarquable que Leibniz ne critique pas cette estime de Descartes. On pourrait en conclure qu'il l'accepte, et que la mesure des degrés de perfection lui est commune avec Descartes.

En effet Leibniz acceptait le principe. Et nous sommes ici à l'origine même de sa plus grande découverte.

La dynamique de Leibniz est fondée sur le principe de causalité, c'est-à-dire sur le principe même exposé par Descartes en ces termes, dans la *Méditation troisième*, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet. C'est sur ce principe que Descartes établissait sa mesure des perfections, et c'est sur ce principe que Leibniz fonde toute sa dynamique, mais en le modifiant. Ce point curieux n'a pas encore été indiqué : ni le principe, ni la modification au principe de Descartes ne sont connus ; l'analyse des *Méditations* nous fait connaître exactement l'un et l'autre.

C'est à la page 83 des *Méditations* (1). Descartes continue après avoir établi le principe de causalité d'après lequel, non seulement « le néant ne saurait produire aucune chose, mais aussi ce qui est plus parfait ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait »; il ajoute ce qui est capital : « Cette vérité n'est pas seulement claire et évidente dans les effets qui ont cette réalité que les philosophes appellent actuelle ou formelle, mais aussi dans les idées où l'on considère seulement la réalité qu'ils nomment objective (2). Ex. La pierre, nous dit-il, qui ne peut commencer d'être si

(1) Édition du temps.

(2) M. Damiron explique fort bien ce qu'il faut entendre par cette mesure de la réalité objective : « Chacune de nos idées, dit-il, a sa réalité objective propre; or, il en est une entre toutes les autres qui a une réalité objective telle, qu'elle nous paraît sous ce rapport avoir en elle quelque chose qui ne vient ni de nous, ni de rien de ce qui est comme nous, qui ne s'explique ni par nous, ni par aucune chose semblable à nous. Cette idée a donc en elle un tel caractère, une telle marque,

elle n'a une cause égale ou supérieure à elle, et il en est de même aussi de l'idée de cette pierre par rapport à la cause qui la produit.

Ainsi, le principe de causalité vaut pour les idées tout autant que pour les êtres. Il s'étend aux deux ordres, à celui de l'existence et à celui de la connaissance, et il est le lien des deux. C'est là cette extension du principe de causalité qu'on ne remarque point, mais que Leibniz constate, et sur laquelle il fonde une nouvelle science.

C'est là ce que j'appelle, d'après Descartes même, la mesure des degrés de perfection. Vous avez une idée, vous la mesurez à sa perfection, et, plus elle a de degrés d'être ou de perfection, plus elle a de réalité objective. C'est là ce que j'appelle, d'après Leibniz, l'*échelle dynamique* pour s'élever aux causes et en déduire la réalité qu'elles contiennent. Pour mesurer une idée, son degré de perfection, sa réalité, il faut la rapporter et la comparer à sa cause. Il y aura juste autant de réalité dans l'effet qu'il y en a dans sa cause.

Seulement Descartes n'a pas vu tout le parti qu'on pouvait tirer de ce principe, et il n'a indiqué qu'une des voies par lesquelles on peut s'élever à la connaissance de la cause et démontrer par elle : *la voie d'éminence ou de transcendance*, celle dont se servaient les théologiens, par exemple, pour démontrer les attributs de Dieu.

Leibniz a vu l'autre, la voie d'équipollence, la voie dynamique. Cela s'explique par la différence de leur objet : Descartes, dans la *Troisième Méditation*, cherche Dieu, il veut s'élever à l'idée de la souveraine perfection. Leibniz lui, est en possession de cette idée, il cherche la force dans l'effet qu'elle produit; de là son grand principe de l'égalité de la cause et de l'effet d'après lequel jamais l'effet entier ne peut avoir une puissance ni plus petite ni plus grande que la cause, mais uue puissance égale (1).

Appliquons ce principe.

Voici Locke et Leibniz : l'un qui fait de l'âme une table rase, et l'autre une terre féconde et bien préparée avec sa semence. J'applique le criterium de Descartes, perfectionné par Leibniz, je rapporte à cette mesure le débat sur les idées entre Locke et son

comme le dit Descartes, que nous y voyons non pas Dieu, que nous ignorons et cherchons encore, mais une trace de Dieu, mais une action divine de laquelle, en conséquence, comme de l'effet à la cause, nous concluons au principe qui l'a produite et dont elle nous vient, à Dieu, qui est ce principe.

(1) Ce sont les termes mêmes de Leibniz dans un brouillon de dynamique.

grand contemporain, et je trouve que, si la théorie du premier est fausse par défaut, parce qu'elle admet trop peu de force naturelle dans l'âme, l'autre l'est aussi par excès, parce qu'elle assigne à nos idées une cause qui les dépasse, qui les surpasse : il y a disproportion entre la cause et son effet, et Leibniz se réfute lui-même par son principe, d'après lequel il ne doit y avoir une force ni plus grande ni plus petite, mais égale.

Tout ceci résulte des notes de Leibniz sur les *Méditations* de Descartes. Il renvoie au texte déjà cité et il ajoute au mot *eminenter* qui est dans Descartes *vel equipollenter* (1) qui est de lui, c'est-à-dire que Leibniz ajoute à la voie *d'éminence*, si glorieusement rétablie par Descartes, celle de *l'équipollence*. Descartes n'avait vu que la première ; il recourait pour expliquer le rapport de causalité à une voie d'éminence ou de transcendance. Leibniz en indique une autre, qui est celle de l'équipollence ou de l'égale puissance qui ne paraît pas appelée à un moindre rôle, puisqu'elle est le principe même de sa dynamique. Ainsi la philosophie a deux voies pour arriver à la connaissance des causes, et, sans rejeter la voie d'éminence, dont s'est servi Descartes pour la démonstration de l'existence de Dieu, Leibniz propose la voie d'équipollence, dont il se servira pour établir une nouvelle science.

La preuve des existences hors de nous, tirée de l'idée de la souveraine perfection, fait le sujet de la *Quatrième Méditation*. Il est certain que Descartes passe pour avoir ébranlé cette certitude du monde extérieur. Singulière destinée des philosophes! En voulant la rendre plus parfaite, il la ruine. On connaît ce passage de la *Troisième Méditation*. « Tout cela me fait assez connaître que, jusqu'à cette heure, ce n'a point été par un jugement certain et prémédité, mais seulement par une *aveugle et téméraire impulsion*, que j'ai cru qu'il y avait des choses hors de moi ». C'est précisément le tort de Descartes d'avoir méconnu l'irrésistible ascendant de cette force d'impulsion qui nous force à y croire, pour asseoir sa preuve sur l'idée de la souveraine perfection. Leibniz la critique avec raison. Il reste à prouver dit-il que ce qui est représenté par

(1) A ce passage de la *Troisième Méditation* de Descartes : *Tantumdem ad minimum.... vel eminenter*. Leibniz ajoute : *Addo : vel æquipollenter ut motus sequens productus a precedente*. On peut aussi consulter sur ce point tous ses écrits de dynamique à Lhopital, aux Bernouilli, à Huygens.

l'idée vient d'une cause non représentative, mais formelle. Descartes se sert ici d'un principe non démontré : à savoir que l'imparfait vient d'une cause éminente ou parfaite, et que l'objectif imparfait naît du formel qui est parfait.

Nous nous bornerons à indiquer sommairement les points suivants : 1° La règle des idées claires et distinctes est énoncée sans discussion; 2° De la lumière et des autres qualités; 3° Définition de la substance *res apta existere*; 4° Origine des idées de durée et de nombre tirée de la perception de mon existence présente jointe au souvenir de mon existence passée; 5° Descartes n'est pas aussi sûr qu'on le croit, de la distinction de l'âme et du corps, preuve dans la *Méditation Troisième* p. 20. Évidemment Leibniz va trop loin et fait un paradoxe quand il dit que Descartes n'a pas assez connu la distinction de l'âme et du corps, et cela, dans l'analyse de méditations où Descartes prétend démontrer analytiquement cette distinction. Toutefois il faut admirer aussi la sagacité merveilleuse avec laquelle il a découvert le seul passage équivoque que Descartes y ait laissé (1) ce point grossira dans les principes; Leibniz a donc eu raison de le signaler à l'origine; 6° Antériorité de l'idée du parfait; 7° Indifférence nécessaire à la liberté; 8° Causes de l'erreur : 1° *Voluntas latior intellectu*; 2° Oubli de la règle des idées claires; Leibniz n'accepte que la seconde.

Que conclure de tout ceci? C'est l'analyse des principes de la philosophie cartésienne. Évidemment il en est que Leibniz se contente de mettre en lumière, avec la pensée de les réfuter plus tard, tels les nos 1, 7 et 8. C'est le cartésianisme étudié cette fois dans l'enchaînement de ses principes. Leibniz, en cette année 1679, a surmonté sa répugnance à étudier cette philosophie difficile; il l'a fait par voie analytique; les principes sont mis à nu; on pourrait se plaindre qu'ils le sont trop, que ce raisonnement tout sec et serré est plus semblable à celui d'un teneur de livres que d'un philosophe, que l'esprit de Descartes s'évapore dans le résultat définitif de ce calcul. Vous vous rappelez le début de la *Troisième Méditation*. Le psalmiste n'a point d'images plus sévères ni d'élan plus

(1) *Cartesius in* méd. 3, p. 20 (p. 36 de l'éd. Simon) *dubitat annon idea corporis in idea sui seu rei cogitantis contineri possit eminenter : unde sequitur de distinctione mentis et corporis non satis esse certum*. (Leibniz. Textes inédits sur les méd. de Descartes).

sublime. Leibniz n'en tient compte. C'est un calcul des raisons. « Je voudrais, écrit-il à Brinon à propos de Bossuet, je voudrais dans les matières importantes un raisonnement tout sec, sans agrément, sans beauté, semblable à celui dont les gens qui tiennent des livres de compte ou les arpenteurs se servent à l'égard des nombres et des lignes. » C'est la méthode qu'il applique à Descartes, elle était nécessaire. Cette critique ne se trouve pas dans cette première étude, mais dans une, de beaucoup postérieure. Je veux parler d'un écrit retrouvé récemment en Allemagne par M. Guhraner et dont Leibniz faisait grand cas : les *animadversiones ad Cartesii principia* (1).

ANALYSE CRITIQUE

DES PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES.

Il écrit à Bernoulli (15 avril 1697), *Animadversiones quasdam extemporaneas in partem generaliorem principiorum Cartesii ad dominum Basnagium miseram tunc ut legeret Hugenius, tum ut Cartesiani quidam quibus communicanderant viderent me non sine ratione ab ipso dissentire.*

Mais ici je touche à une question délicate. Cet écrit apparaissant tout-à-coup sans les antécédents obligés et la chaîne des raisons qui l'expliquent, courait le risque de n'être pas compris. On n'en a point vu la force. On en a contesté la valeur. Ainsi rétabli à sa place, et surtout dans la mesure où Leibniz lui-même veut qu'il soit pris, il est d'une certaine force, sans être définitif dans sa pensée.

Quel est donc le sens et la valeur de cet écrit? le voici :

Animadversiones meæ in partem generaliorem principiorum Cartesia-

(1) Nous nous servirons de l'édition qu'a donnée feu M. Guhraner, savant leibnizien, avec la collaboration de M. Grotefend, qui lui a fourni, aux pages 85-87, une centaine de variantes du plus grand intérêt, prises sur un autre manuscrit que celui consulté par Guhraner. Il faut savoir en effet que la Bibliothèque de Hanôvre possède, avec l'original, deux copies, dont l'une revue et augmentée par Leibniz lui-même. Voyez aussi trois articles étendus de M. Cousin dans le *Journal des Savants* : août, septembre et octobre 1850.

norum écrit-il à Bernouilli; *scriptæ sunt ad captum lectorum qui profundiora non attingunt.*

A Huygens il écrit de même en les lui envoyant pour avoir son avis (1) :

« Puisque vous avez pris la peine de voir mes remarques sur la partie générale de la philosophie de Descartes, je souhaiterais que vous eussiez marqué les endroits dont vous ne convenez pas, outre ceux qui regardent le vuide et la fermeté. Je voudrais qu'ils fussent encore vus par quelque habile Cartésien, mais capable de raison, pour apprendre ce qu'il dirait à l'encontre. J'en ai écrit à M. de Beauval. Je souhaite de voir un jour ce que vous donnerez sur le mouvement. J'avais examiné les règles de Descartes par un principe général de convenance qui ne manque pas, à ce que je crois, et qui m'a paru utile à réfuter les erreurs, par intérim, en attendant la pure vérité; et j'étais bien aise de montrer comment, par le moyen de ces principes, les règles cartésiennes se réfutent d'elles-mêmes. Mon dessein dans ces remarques n'étant que de faire des *animadversiones* sur Descartes, sans prétendre d'y donner la véritable philosophie ».

En ne perdant pas de vue ces réserves, nous comprendrons mieux cet écrit. Il faut y joindre cette réflexion. Il n'était pas fait pour voir le jour :

« Je n'ai pas d'empressement, écrit-il à Huygens, à donner au public mes remarques sur la philosophie de Descartes ». Il tenait seulement à les faire examiner par les juges compétents, Huygens, Bernoulli, Beauval; il était fier de leur assentiment. « Il m'est agréable, écrit il à Bernouilli, que tu aies parcouru mes remarques sur Descartes, plus agréable encore de savoir qu'elles t'ont plu. Je ne croyais pas toutefois qu'elles roulaient pour la plus grande partie sur le mouvement; il me semblait aussi avoir touché à d'autres questions sur lesquelles je désirerais savoir ton avis, si tu en as le loisir. La loi de continuité est de tout point conforme à la raison et à la nature et est d'un merveilleux usage. J'en avais fait mention dans les *Nouvelles Littéraires* (juillet 1689, p. 754). J'ai fait corriger les thèses de la recherche de la vérité sur le mouvement » etc.

(1) Ed. Gerhardt, p. 146.

Voici sa critique en abrégé (1) :

1. Doute méthodique. Cartesius παραδοξολόγει.

2. Paralogisme de l'article 8 de la distinction de l'âme et du corps, sur ce que nous pouvons douter des corps et points de notre pensée, ramené à cette règle fausse de l'article 2 : *dubia pro falsis habenda*.

3. *Cogito ergo sum, prima veritas facti.*

4. Critique des preuves de Dieu.

5. Réhabilitation des causes finales (Leibniz rappelle qu'il a pris date, par un écrit de 1682, dans les actes de Leipzick).

6. Des causes de l'erreur réfutées (2).

7. Descartes confond le libre et le volontaire.

8. Il n'accepte ni sa réponse sur l'infini, ni celle sur la préordination.

9. Critique des idées claires.

10. Descartes n'a pas fait l'analyse des idées simples.

11. Critique de sa définition de la substance qui se termine par l'annonce de sa réforme en ces termes : *Supersunt alia majoris momenti discussionisque profundioris de naturæ substantiæ alias dicenda.*

12. Critique de l'étendue : Lettre sur la question de savoir si l'essence du Corps consiste dans l'étendue. *Journal des Savants* de 1691. Erdmann, p. 112.

13. Descartes n'a pas connu la véritable distinction de l'âme avec la matière, comme semblerait le prouver un texte de sa *Troisième Méditation*, qui ouvre ainsi la porte au Spinozisme, et d'ailleurs les Cartésiens n'ont pas appronfondi la nature de la pensée.

14. La distinction réelle entre les modes est niée par Descartes : mauvaise tendance.

15. La pensée et l'étendue conçues comme la substance pensante et étendue : machination qui paraît à bon droit suspecte à Leibniz.

(1) Nous ne faisons que résumer très brièvement cette première critique, parce que nous avons hâte d'arriver à la seconde, qui est moins connue et plus décisive. La critique de la critique des *animadversiones* a été faite dans trois articles du *Journal des Savants* par M. Cousin aux mois d'août, septembre et octobre, année 1850.

(2) Sur la volonté, comme source de l'erreur, je me rapporte à ce qui précède et à ce qui suit. Voir aussi M. Cousin, articles cités.

16. Résumé sur la nécessité de la logique. Descartes n'a pas assez tenu compte d'Aristote. Leibniz n'est pas fâché, en terminant, de prendre date pour le calcul des probabilités, nouvelle branche de la logique, inconnue à Descartes.

Voilà pour la première partie. Quant à la seconde, c'est la critique des lois du mouvement; ce qu'il importe de remarquer, c'est qu'il fait cette critique en se servant d'une loi de la nature qu'il a découverte, et qui, suivant lui, suffit pour ruiner tout le cartésianisme. Ce principe est la loi de continuité.

Un mot d'explication est ici nécessaire.

Leibniz, qui s'est beaucoup occupé des côtés faibles du cartésianisme, a montré qu'il n'avait pas suffisamment connu ce qu'il appelle les grandes lois du mouvement.

Mais ce qui est encore plus précis, et ce qui tombe en plein sur les cartésiens, il a montré que l'erreur du cartésianisme sur ce point comme sur tous ceux qui intéressent le monde corporel, était d'avoir voulu tout expliquer par l'étendue et de pécher contre la loi de continuité dans les explications qu'il donne de la composition et de la communication du mouvement.

Il est certain que Descartes ne se faisait pas une idée juste de l'étendue, et c'est une très jolie remarque de Huygens dans une de ses lettres à Leibniz, que ce qui est l'idée du corps pour Descartes est l'idée du vide pour lui, Huygens (1). D'Alembert critiquait de même la notion de l'étendue cartésienne. « Or, dit-il, dans la préface de la Dynamique, personne n'ignore que les cartésiens (secte à la vérité fort affaiblie aujourd'hui) ne reconnaissent point d'espace distingué des corps, et qu'ils regardent l'étendue et la matière comme une même chose. Il faut convenir qu'en partant d'un pareil principe, le mouvement serait la chose la plus difficile à concevoir et qu'un cartésien aurait peut-être beaucoup plus tôt fait d'en nier l'existence que de chercher à en définir la nature » (2).

Mais l'homme qui a le plus contribué à ruiner cette secte déjà si affaiblie au temps de d'Alembert, c'est sans contredit Leibniz, par sa critique de l'étendue pure des cartésiens. Il distingue deux

(1) Ed. Gerhardt.
(2) *Dynamique*, préface

sortes d'étendue, dont l'une est impénétrable et constitue proprement le corps, contrairement à Descartes, qui en ruine la notion par son étendue pure. Réduire la matière à l'étendue, lui dit-il, c'est la supprimer, c'est en faire une pensée abstraite. L'étendue est quelque chose de secondaire, elle suppose un sujet qui se répète et qui est réel, tandis que, d'après votre théorie, c'est une extension indéfinie en longueur, largeur et profondeur, c'est un vide, c'est un corps sans matière : cet argument est sans réplique ; aussi, continue-t-il, partant d'un principe faux, les conséquences qu'on en tire doivent être fausses, et vos lois du mouvement, quoique rigoureuses, le sont aussi.

Mais l'originalité principale de sa critique, c'est de montrer qu'elles se réfutent d'elles-mêmes, en appelant seulement à son aide une loi qu'il appelle, dit-il, par *intérim*, sans prétendre en faire un principe absolu. Il veut parler de sa loi de continuité.

Cette critique est très fine et nous aurons occasion d'y revenir à propos de Spinoza ; il était très joli, en effet, de réfuter ces philosophes de l'absolu par une maxime subalterne de leur empire.

Il est vrai que pour manier ce principe, il fallait une grande subtilité de pensée et de délicatesse d'analyse, dont la philosophie de Descartes n'était point susceptible.

Leibniz, voulant montrer aux yeux ce qu'il y a de choquant dans les lois données par Descartes, y avait joint un tableau, où il présentait aux yeux la ligne du mouvement suivant Descartes, et la vraie ligne suivant Leibniz. La première viole à chaque instant la loi de Leibniz par de brusques sauts et des mouvements violents.

Cette critique fut très remarquée. Les Bernouilli et tous les grands mathématiciens l'approuvèrent. Malebranche lui-même qui avait si longtemps défendu son maître fut forcé de se rendre. Cela lui coûta, mais l'évidence, plus forte que ses doutes, finit par l'emporter (1).

(1) On peut voir pour cette victoire de Leibniz sur Malebranche, pour l'histoire de ses doutes, de ses tergiversations, puis enfin de son entier abandon des principes de Descartes, les lettres publiées par M. Cousin, et les dernières éditions de la *Recherche de la Vérité* où il a corrigé les lois de Descartes d'après les principes de Leibniz. *Nouv. Lett. et op. de Leibniz :* pages CLXVII et suivantes.

Telle est, dans son ensemble, cette première critique de la philosophie de Descartes considérée dans l'enchaînement de ses principes. La force de ce morceau est surtout dans la seconde partie, et Bernouilli ne s'y était pas trompé; il admirait surtout cet emploi si nouveau et si élégant qui était fait de la loi de continuité. Quant à la première partie, nous en considèrerons mieux l'importance, si, après la critique du détail, nous montrons l'esprit des travaux de Leibniz. La valeur de ses remarques n'est pas tant dans les observations de détail, très-justes pour la plupart, mais un peu banales, que dans la finesse du coup d'œil qui voit un spinozisme latent et, comme il le dit lui-même, une mauvaise tendance et une machination suspecte dans certaines phrases des *Principes*. Huygens approuva Leibniz, et cette approbation, même avec les réserves qui l'accompagnaient, dut lui être fort sensible : « M. de Beauval m'a prêté vos remarques sur les deux premières parties des principes de Descartes, que j'ai examinées avec plaisir. Il y a ample matière de contredire à ce philosophe, aussi voit-on venir des objections de tous côtés. Pour ce qui est des démonstrations métaphysiques *de Existentia Dei, animæ non corporeæ et immortalis,* je n'en ai jamais été satisfait. Nous n'avons nullement cette idée *Entis perfectissimi*. Je n'approuve non plus son *criterium Veri,* et suis d'accord avec vous dans la plupart de vos raisonnements, quoique non pas dans tous. Mais il serait trop long d'entrer dans cette discussion. Je vois que vous alléguez souvent ce que vous auriez écrit ailleurs. Entendez-vous parler d'autres traités que ceux qu'on a vus dans les *Acta* de Leipsick? » (1) Mais la force de cette critique est surtout dans les sous-entendus ; j'appelle ainsi l'indication sommaire de ses réformes résumées sous ces quatre points : réhabilitation des causes finales, analyse des idées simples, réforme de la substance et rappel à la logique d'Aristote. C'est là ce qui embrouillait Huygens et lui faisait demander si Leibniz avait fait d'autres traités que ceux publiés précédemment dans les actes de Leipsick. En effet, Leibniz résumait ainsi l'esprit de ces nombreux travaux qu'on ne connaît pas et qui nous ont permis de mieux caractériser sa pensée.

Ici nous nous élevons au dessus de la critique négative; nous

(1) Ed. Gerhardt.

entrons de plus en plus dans cette critique positive qui aura pour effet de réformer le Cartésianisme et de substituer un système à un autre. On aurait tort toutefois de chercher dans ce traité ce que Leibniz n'y a pas mis. Il a voulu se tenir à la portée du lecteur, il nous dit lui-même qu'il a écrit ces remarques *ad captum lectorum qui profundiora non attingunt*. Ce n'est donc pas le dernier mot de Leibniz sur Descartes. Ce dernier mot se trouverait plutôt dans une seconde critique des *Principes* qui est inédite, mais celle-là plus savante et dont il nous reste à rendre compte.

Deuxième critique des Principes (1).

Principia Philosophiæ Cartesianæ more geometrico demonstrata a B. de Spinoza.

Leibniz a aussi annoté les *Principes* de Descartes sous la forme où Spinoza les avait mis et l'on voit que cet écrit est postérieur à ses *Animadversiones* par les nombreux renvois qu'il y a faits. Le premier point de ces remarques est relatif au *cogito ergo sum*. « Je soupçonne, dit Spinoza, que le *cogito ergo sum* n'est pas un syllogisme dans lequel la majeure (*major*) est omise. » « Je ne suis pas de cet avis, reprend Leibniz; en tout cas, il y a là une comparaison que rien n'empêche de suppléer et de mettre en forme. La conséquence se prouve par l'analyse : *cogito* est même chose que *ego existo cogitans* ; il en résulte que l'existence est antérieure à la pensée, si l'on procède suivant les règles, et que ce n'est que dans nos pensées confuses que le *cogito* se présente d'abord. » Je cite cette remarque de Leibniz parce qu'elle semble contredire ce qu'il a dit du *Cogito ergo sum* dans le paragraphe 7 de ses *Animadversiones* et dans ses *Nouveaux Essais*. Ici il le range parmi les vérités de fait : là, au contraire, il semble incliner à y voir un syllogisme. Mais la forme importe moins que le fond de cette remarque, et la conclusion qu'il en tire est surtout ce qui nous arrête. Je ne crains pas de dire que c'est la renaissance

(1) Extrait des notes marginales déposées sur son exemplaire, *Des Principes*.

de l'aristotélisme que l'on croyait vaincre, de cette doctrine si chère à Leibniz, dès ses premières années, et avec laquelle il a toujours voulu concilier la nouvelle philosophie. Leibniz déclarait l'antériorité de la notion d'existence, et avait voulu en tirer toute la philosophie dès l'âge de vingt ans, à l'époque de ses veilles laborieuses auxquelles nous a initié le premier chapitre de la première partie, quand il s'écriait qu'il fallait remonter plus haut jusqu'à la notion de l'existence : « *Altius ordiendum a notione Existentiæ.* » C'était pour lui le premier point, et ce qu'il voyait avant tout dans le *cogito*. On remarquera cette tendance ontologique qui combat la tendance subjective généralement attribuée à Descartes. C'est ce même principe qui lui fait critiquer ici même l'idée de Dieu prise comme fondement de la certitude. « Certes, ajoute-t-il, Spinoza et Descartes seront forcés de m'accorder qu'ils reconnaissent leur existence avant de penser à l'idée de Dieu. »

Le résultat de la critique est cette fois plus radical encore que dans les *Animadversiones;* il est aussi plus complet, car nous y gagnons quelques remarques sur le commencement de la troisième partie qui n'avait pas été même indiquée dans les *Animadversiones.*

Leibniz, cette fois, ne laisse plus rien subsister de ce prétendu enchaînement logique de principes, sous la nouvelle forme plus rigoureuse qu'avait cru leur donner Spinoza.

Sa critique s'étend à tout : critique des prolégomènes, des définitions, des démonstrations. Spinoza, d'après Descartes, prétend-il que l'acte de la certitude est toujours réfléchi? (prop. 1) Leibniz le nie.

Spinoza, dit-il d'après Descartes : plus une chose est parfaite, plus son existence est nécessaire? Je ne croyais pas, dit Leibniz, avec quelque hauteur, que la nécessité en métaphysique comportât du plus ou du moins.

Au scolie de la prop. XV, que l'erreur n'est rien de positif, il observe que la définition de l'assentiment d'après Descartes est fausse, *et cum assentiri nihil aliud sit quam voluntatem determinare : sequetur errorem a solo usu voluntatis pendere.* Leibniz, qui n'est pas de cet avis, et qui a déjà réfuté cette cause de l'erreur ajoute à la marge : *hoc non admittitur.* Notre volonté n'est déterminée par aucunes limites, ajoute Spinoza, toujours d'après Descartes. « Au contraire reprend Leibniz, nous ne pouvons donner notre assenti-

ment sans avoir ou nous imaginer avoir la conscience d'une perception présente, ou la mémoire d'une perception passée ».

Ce point est capital ; nous sommes ici à l'origine des différences entre les deux logiques et les deux métaphysiques, et l'on voit que c'est une différence psychologique qui les sépare. La source de l'erreur vient de la volonté, disait Descartes, de son excès. « Non, dit Leibniz, la volonté n'est pas plus cause de l'erreur que l'entendement. »

Quelle philosophie est plus favorable à la volonté, celle de Descartes qui en la déclarant indéterminée, la déclare source d'erreur et par conséquent de tout le privatif des monades, ou bien celle de Leibniz qui la détermine par l'intelligence et la fait non la source de l'erreur, mais le centre du réel et du positif des monades? Évidemment celle de Leibniz est supérieure.

La critique du mouvement et de ses lois est la partie vraiment neuve de cette réfutation : je ne crains pas de dire qu'elle est supérieure à celle des *Animadversiones*. Le grand principe de toute sa critique est énoncé dès le début, et cela d'une manière neuve et piquante et qui rappelle celle qu'il employa plus tard pour réfuter Locke. A l'axiome sensualiste : *nihil est in intellectu quod non sit in sensu*, il se contentait d'ajouter : *excipe intellectus*, et de même ici, à l'axiome cartésien : *ultra sensiles qualitates nihil remanet in corpore præter extensionem et ejus affectiones*, il se contente d'ajouter : *imo etiam vis resistendi atque agendi ipsaque actio*. Tout est là : la réforme du cartésianisme est contenue en germe dans cette petite phrase.

Je remarque aussi la critique de l'axiome XX qui porte : *variatio in aliquare procedit a vi fortiori*. Leibniz ajoute : *imo omne contrarium agens etsi debilius etiam in fortissimo efficit variationem*. C'est une suite de l'idée dynamique : le plus grand corps, suivant Leibniz, peut être mû et changé par le plus petit, si celui-ci est doué d'une vitesse infinie. De là les changements insensibles des corps et les petites perceptions.

La proposition XIII établit la loi fausse de la conservation d'une égale quantité de mouvement, et l'établit sur cet unique corollaire (prop. XX de la première partie) que Dieu est immuable et souverainement constant dans ses œuvres. J'admire la sagesse avec laquelle Leibniz observe combien la conséquence que Descartes a

tirée est trop large pour ses prémisses. « Dieu est constant, lui dit-il : mais on peut être constant, sans garder dans un certain sujet, la même quantité, pourvu qu'on se serve d'une loi certaine et constante pour changer cette quantité » (1).

La critique de la proposition XV nous prouve qu'il n'attache plus la même importance au dogme de la création continuée et qu'il croit pouvoir s'en passer pour l'explication des choses. Descartes se fondait sur lui pour enlever toute durée au mouvement. Leibniz qui avait partagé son erreur (1676) n'est plus de cet avis. « On dira, reprend-il, qu'il est tout aussi conforme à la sagesse de Dieu d'accorder aux choses toute la durée dont elles sont capables, et de conserver ainsi la ligne où elles se meuvent, fût-ce même une ligne courbe. Évidemment Leibniz est plus fort, plus arrêté dans ses principes, quand il a annoté pour la seconde fois ceux de Descartes.

Il faut admirer aussi la perspicacité merveilleuse avec laquelle à propos des lois du mouvement et sur les propositions 28 et 30, il relève ses erreurs dans le calcul du moindre changement qu'employait Descartes *in computatione minimæ variationis* (2). Qu'est-ce que la *computatio minimæ variationis* que Leibniz attribue ici à Descartes?

C'est la première fois que nous voyons indiqué le fait que Descartes se soit servi de ce calcul. Il semble que Leibniz l'ait toujours tenu secret, puisque cette révélation posthume ne se trouve pas dans un de ses écrits imprimés, mais dans les notes secrètes qu'il avait déposées sur les marges de son exemplaire. Leibniz nous révèle ainsi à son insu de nouveaux titres de Descartes, tout en réfutant ses erreurs.

Mais ici le témoignage explicite de Leibniz ne suffit pas; bien qu'il soit complètement désintéressé et même qu'il prouve plutôt contre lui qu'en sa faveur, on peut consulter les *Principes de*

(1) *Hoc corollarium nihil aliud dicit quam Deum esse summe constantem. Verum potest aliquis constans esse etiamsi in certa re non servet eamdem quantitatem modo certa et constanti lege in mutanda quantitate utatur.*

(2) Les notes manuscrites de Leibniz dont nous nous servons pour établir les droits de Descartes sur le calcul du moindre changement (*computatio minimæ variationis*), sont tirées de la Bibliothèque de Hanovre et sont inédites. Nous n'indiquons ici que les passages qui vont *ad rem*, car elles sont étendues et suivies.

Descartes démontrés par Spinoza. Spinoza, qui connaissait bien Descartes, ne s'y était pas trompé : et en donnant d'après son maître les lois de la communication du mouvement dans cet écrit tout cartésien, il recourt sans cesse à ce calcul du moindre changement. Or on sait que Spinoza, dans cet écrit, ne parle pas en son nom, qu'il le désavoue même comme n'étant pas l'expression de ses principes, mais de ceux de Descartes. C'est donc à Descartes qu'appartient en propre la *computatio minimæ variationis*, erreurs et vérités comprises. C'est là que Spinoza et Leibniz l'avaient prise : seulement Spinoza suivait aveuglément Descartes, et Leibniz relevait ses erreurs de calcul. Voilà la différence.

Qu'est-ce donc que ce calcul nouveau qu'employait Descartes pour donner les lois de la communication du mouvement; que Spinoza exposait tout au long et sans variante aucune, d'après son maître; que Leibniz enfin perfectionnait et corrigeait, en le débarrassant des erreurs de ses devanciers? Qu'est-ce que ce calcul et sur quoi est-il fondé?

Quand la nature change, elle change le moins possible : voilà le principe énoncé à chaque page des *Principes* de Descartes et qui a été l'origine de ce calcul. Mais puisqu'on ne l'y a pas vu, il faut l'y montrer ; or voici le point de départ de tout. « Dieu est immuable, nous dit Descartes (paragraphe 36 de la seconde partie) ; et c'est parce qu'il est immuable, qu'il conserve toujours une égale quantité de mouvement en l'univers. »

La proposition 37 qui suit n'est pas moins explicite. Elle formule la loi d'inertie en ces termes : « De cela aussi que Dieu n'est point sujet à changer, et qu'il agit toujours de même sorte, nous pouvons parvenir à la connaissance des lois de la nature. La première est que chaque chose en particulier continue d'être en même état autant qu'il se peut. » Donc chaque chose change le moins possible :

Au paragraphe 45, il fonde là dessus le calcul du moindre changement.

45. *Comment on peut déterminer combien les corps, qui se rencontrent, changent les mouvements les uns des autres, par les règles qui suivent :*

« Or afin que nous puissions déduire de ces principes comment chaque corps en particulier augmente ou diminue ses mouvements,

ou change leur détermination à cause de la rencontre des autres corps, il faut *seulement calculer combien il y a de force en chacun de ces corps* pour mouvoir ou pour résister au mouvement, parce qu'il est évident que celui qui en a le plus doit toujours produire son effet et empêcher celui de l'autre, et ce *calcul* serait aisé à faire en des corps parfaitement durs, s'il se pouvait faire qu'il n'y en eût point plus de deux qui se rencontrassent ni qui se touchassent l'un l'autre en même temps, tant durs que liquides, qu'il n'y en eût aucun qui aidât ni qui empêchât en aucune façon leurs mouvements, car alors ils observeraient les règles suivantes. »

C'est cette règle que Spinoza traduit ainsi :

Prop. XXIII. *Cum modi alicujus corporis variationem pati coguntur illa variatio semper erit minima quæ dari potest ;* et pour bien montrer la source, il la démontre ainsi : *Satis clare sequitur hæc propositio ex prop. 14 hujus.* Or, la proposition 14, c'est l'énoncé de la loi d'inertie.

Les sept règles de la communication du mouvement qui suivent, sont fondées sur cette loi, et le calcul qu'il y applique est celui du moindre changement, *computatio minimæ variatonis.*

Or Leibniz, qui a si bien montré les erreurs de Descartes dans sa première critique, va-t-il contredire ces aperçus dans la seconde ? Nullement, il les confirme, il se sert contre Descartes de la loi même qu'il a découverte. Il ne nie pas qu'il l'ait découverte, il montre seulement qu'il l'emploie mal, et, en le réfutant, il confirme ainsi le fait que la priorité de l'invention ne saurait lui être contestée. Le témoignage de Leibniz est d'un grand poids dans la question.

Je donne en regard le texte de Descartes et la critique de Leibniz ; de la sorte on aura le pour et le contre, et l'on pourra juger en connaissance de cause.

DESCARTES.	LEIBNIZ
PROPOSITION XXVIII **Démonstration.** *Si B moveret A, donec eadem celeritate pergerent ambo moveri, deberet (per propos. 20 hujus) tantum sui*	*« Hæc computatio minimæ variationis » non est recta. Servanda potius est eadem quantitas progressionis in*

motus in A transferre, quantum A acquirit et (per propos. 21 hujus) plus quam dimidiam partem nisi motus deberet amittere et consequentur (per corol. propos. 27 hujus) plus etiam, quam dimidiam partem suæ determinationis, adeoque (per corol. propos. 26 hujus) plus mutationis pateretur, quam si tantum suam determinationem amitteret ; et si A suæ quietis aliquid amittat, sed non tantum, est tandem cum B æquali celeritate pergat moveri tum contrarietas horum duorum corporum non tolletur, nam A sua tarditate quatenus illa de quiete participat (per corol. 1 propos 22 hujus) celeritati B contrariabitur ideo que B adhuc in contrariam partem reflecti debebit, totam que suam determinationem et partem ipsius motus, quem in A transtulit, amittet quæ etiam major est mutatio quam si (77) solam determinationem amitteret, « mutatio igitur secundum nostram hypothesin, » quoniam « in sola determinatione est, minima erit, quæ in hisce corporibus dari potest » ac proinde (per prop. 25 hujus) nulla alia continget q. e. d.

Summa quæ fuera ante, at spectanda est in toto de ambobus composito : hæc animadversio etiam ad sequentia spectat.

PROPOS. XXX

Reg. 6. Si corpus A quiescens esset accuratissime æquale corpori B versus illud moto, partim ab ipso impelleretur, partim ab ipso in contrariam partem repelleretur.

Imo si antea quiescens moveatur et quod motum fuerat ejus loco quiescat eadem erit progressus seu determinationis quantitas quæ ante unde « apparet minimam variationem male ab autore computari » omittit casum quo A quiescit et B progredietur qui tamen solus est verus.

Or, en comparant les premières et secondes critiques des principes, je remarque ceci : dans la critique destinée à Huygens, à Bernouilli, au début de la partie qui traite de la communication des mouvements, Leibniz annonce sa loi de continuité comme une invention qui lui est propre, et dit qu'elle va lui servir de pierre de touche pour estimer les lois de Descartes ; et, à l'aide de ce criterium, il les trouve toutes fausses et incomplètes, sauf la première. Mais du calcul qu'a employé Descartes, du principe sur lequel il est fondé, de la *computatio minimæ variationis* enfin, pas un mot, il n'en ouvre pas la bouche. A quoi attribuer cette différence entre ces deux écrits : l'un destiné à être vu et l'autre qui était pour lui seul ? N'aurait-il pas vu, à l'époque où il écrivit ses premières

remarques, la loi du moindre changement dans Descartes, ne l'a-t-il vu que plus tard à l'époque de la seconde critique : mais cela n'est pas probable ; et alors voyons donc si la loi de continuité n'aurait pas un rapport avec celle du moindre changement, et si ce n'est pas enfin Descartes corrigé par lui-même que Descartes corrigé par la loi de continuité. La loi du moindre changement est celle-ci : *la nature change le moins possible ;* elle est fondée sur l'immutabilité de Dieu et l'inertie naturelle des corps. La loi de continuité est exprimée par Leibniz d'une façon analogue en ces termes : « La nature ne fait pas de saut : *natura non facit saltum ;* c'est-à-dire, presque dans les mêmes termes : la *nature ne fait que des changements insensibles.* Cette loi, ajoute-t-il, tire son origine de l'infini, c'est-à-dire de Dieu même : voilà donc deux lois, toutes deux fondées sur un même attribut de Dieu, ayant le même principe, la même formule et le même emploi, car tous deux l'emploient à régler la communication des mouvements des corps et à supporter les changements qui s'y font.

Jusqu'ici tout est pareil, et les origines de la loi de continuité et de la science des changements doivent être cherchées dans Descartes qui, par sa loi d'inertie et son calcul du moindre changement, en est bien évidemment le père. Mais ce serait une erreur de croire que Leibniz n'a fait qu'emprunter à Descartes ; et d'abord il le corrige : il montre qu'il n'a pas bien appliqué cette loi, qu'il a fait des erreurs de calcul. Il n'a pas mis en harmonie les données et les résultats, la ligne des hypothèses et celle des événements ; tout occupé de remédier à la contradiction inhérente au mouvement, il le nie au lieu de le reconnaître et de mettre le repos entre deux. Il n'a donc pas la véritable idée du mouvement et du repos : il ne considère pas le repos comme un cas de mouvement supposé infiniment petit. Il ne sait pas mettre d'accord les deux séries représentées par deux lignes : celle de la variation des hypothèses et celle de la variation des événements. Il a une ligne de résultats monstrueuse subitement interrompue et qui va par sauts. Il n'a donc pas de continuité véritable (1).

L'origine même de la loi n'est pas absolument pareille chez l'un et chez l'autre inventeur. Descartes se fonde sur l'immutabilité

(1) C'est le résumé de la critique de Leibniz dans les premières animadversions.

absolue de Dieu, afin de donner à sa loi du moindre changement ce caractère géométrique ou d'immutabilité et de nécessité absolue qu'il aime en tout. Leibniz lui, se fondait aussi sur d'autres attributs de Dieu, qu'on pourrait appeler les attributs moraux ; à savoir sur sa sagesse et sa bonté. « Ma loi de continuité, dit-il souvent, n'a pas cette rigueur si chère aux géomètres. Elle a de la convenance, voilà tout et ne contredit point le principe du meilleur. » Il dit même quelque part que c'est une maxime subalterne ou une loi de la nature, mais d'un usage merveilleux pour expliquer l'ordre et la beauté des choses.

Quant aux notes de la troisième partie, elles prennent une grande valeur à raison de cette circonstance qu'elles suppléent à une lacune des *Animadversiones*. On y voit qu'il n'admettait pas l'hypothèse d'une division initiale de la matière en particules égales, non sphériques et de grandeur moyenne. « Je ne vois pas, dit-il, comment elles seraient de grandeur moyenne, puisque les unes sont plus petites que les autres à l'infini (1), et je ne trouve pas comme Spinoza que cette hypothèse soit la plus simple de toutes, car elle ne rend raison ni des grandeurs terminées ni des centres déterminés. »

Cette hypothèse n'est donc pas la plus simple, comme le croyait Spinoza. Ailleurs, Liebniz critique de même la matière du troisième élément. *Cartesii materia triplicis elementi est contra principium rationis sufficientis.* On ne voit pas en effet de raison suffisante de diviser une matière continue en des parties de cette grandeur là.

L'axiome 2, à savoir qu'une portion de matière divisée en parties anguleuses, si ces parties se meuvent autour de leurs centres, exige plus d'espace que si toutes ses parties sont en repos, et tous leurs côtés en contact immédiat, ne lui paraît pas clair (2).

Quant au troisième axiome, il le conteste tout à fait. Descartes prétend que plus une partie de matière est petite, plus elle est facilement divisée par une même force. Leibniz remarque en marge : « Je n'admets pas cela : il peut se faire que ce qui est divisé soit grand, et la surface de la section petite (3).

(1) *Non video quomodo mediæ particulæ intelligi possint, cum aliæ sint aliis minores in infinitum.*
(2) *Hoc non satis video.*
(3) *Non hoc admitto, nam fieri potest ut magnum sit quod dividitur et tamen exigua sit superficies sectionis.*

La proposition 2 renferme une absurdité. Suivant Descartes, la même force, qui a fait que les particules de matière se meuvent autour de leurs propres centres, a fait aussi que les angles de ces parties fussent broyés par ces mutuelles rencontres. Sans cela, la matière eût dû occuper un plus grand espace : — De là, dit Leibniz, il suivrait que les angles ont été broyés en un moment, ce qui est absurde.

Je ne sais si ces remarques de Leibniz, oubliées et enfouies jusqu'à ce jour, et présentées, comme je le fais, sans apprêt, se feront lire avec plaisir. C'est une étude austère. J'ai là, sous la main, dans la succession posthume de ce grand homme d'autres écrits en grand nombre d'une forme plus attrayante, pleins de détails curieux. Je travaille les yeux fixés sur ces armoires remplies de trésors inconnus. Mais je n'en connais pas qui égale pour moi le charme sévère de ces études sur les origines de la philosophie moderne et des deux plus grands systèmes de métaphysique qui furent jamais. J'apprends à y connaître non seulement Leibniz, mais aussi Descartes, Descartes qui fut plus grand qu'on ne le suppose, ainsi que l'atteste la critique même de son rival. Tout à l'heure nous lisions ses *Méditations* annotées par Leibniz, et nous trouvions, dans la troisième, une source de considérations d'un ordre élevé sur la mesure des degrés de perfection, et la cause à tout le moins occasionnelle d'une nouvelle science, la Dynamique. Et maintenant, dans la critique acharnée que Leibniz fait subir à ses principes, nous découvrons l'origine d'une nouvelle loi et d'un nouveau calcul dont on ignorait que Descartes se fût servi : la loi et le calcul du moindre changement, *computatio minimæ variationis*, appliqués à faux, je le veux bien, mais enfin appliqués à l'estime du mouvement. Ainsi les erreurs mêmes de ce puissant génie font avancer la science, et quand il se trompe dans ses calculs mathématiques, soyez sûr que sous cette erreur mathématique se cachent encore d'importantes vérités métaphysiques. Mais il est d'autres erreurs plus dangereuses, les erreurs de morale, dont il n'est point aussi aisé de le défendre, et si j'admets encore qu'elles furent fécondes, nous allons voir que ce fut surtout par réaction.

CHAPITRE VI

Critique du Spinozisme d'après les documents nouveaux.

La question des rapports de Leibniz et de Spinoza que la critique résout négativement, du moins en France, paraissait terminée par la découverte d'une réfutation inédite de Spinoza dont Leibniz est l'auteur et qui ne permet plus de doute à cet égard (1) : Toutefois il restait à glaner bien des renseignements utiles, même après la découverte de cet écrit, et cette réfutation elle-même ne viendra désormais qu'à son rang dans la longue série d'études, de critiques et de travaux sur Spinoza, que renferme la bibliothèque de Hanôvre, et qui nous permettent enfin de terminer ce procès, si, par sa nature métaphysique, il n'est pas interminable. En tout cas, historiquement, nous croyons maintenant qu'il peut être terminé.

La masse des travaux de Leibniz sur Spinoza, conservés dans la bibliothèque de Hanôvre, études critiques et autres, est non moins importante et plus considérable encore que celle des travaux sur Descartes. J'ordonnerai ce chaos en trois parties :

1° Les diverses éditions des ouvrages de Spinoza, annotées par Leibniz;

2° Diverses feuilles de notes et d'extraits des ouvrages de Spinoza faits par Leibniz;

3° La critique entière de l'Éthique, proposition par proposition, tirée des cahiers détachés de Leibniz qui se trouvent à Hanôvre.

Les éditions consultées par Leibniz sont nombreuses. Nous avons déjà, à propos de Descartes, indiqué les notes marginales dont il avait couvert le petit traité des *Principia philosophiæ partesianæ more geometrico demonstrata,* édition d'Amsterdam, 1663, chez Jean Brēwerts, in-4°, 14 pages. Leibniz a fait de même des extraits nombreux du traité *théologico-politique*, édition de Hambourg, 1670, chez

(1) *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz.* Paris, 1854.

Hum Kimrath (Christophe Conrad). En 1671, le 9 novembre, Spinoza ajoutait ce post-scriptum à la lettre qu'il écrivait à Leibniz de la Haye : « *Si tractatus theologico-politicus ad tuas manus nondum pervenerit, unum exemplar nisi molestum erit, ad tuas manus mittam* » (1); ou Leibniz avait déjà le livre, ou Spinoza le lui envoya. En tout cas, nous avons retrouvé plusieurs pages d'extraits du *Théologico-Politique*, faits par Leibniz de son écriture la plus fine, et qui semblent indiquer qu'il se préparait, dès cette époque, à le réfuter, et cela, avant le voyage à Paris.

Pendant son séjour à Paris, il vit Van der Ende, le maître de Spinoza, et il travailla avec Tschimhaus, l'un des correspondants les plus actifs du philosophe d'Amsterdam; nous avons la preuve qu'il eut même connaissance des lettres que Spinoza et Tschimhaus échangèrent en 1675 (2).

Plus tard, en 1676, il le vit à La Haye, à son retour d'Angleterre, et l'on a retrouvé même un fragment inédit de ces entretiens si intéressants pour la philosophie et l'histoire de la philosophie. L'apparition des posthumes de Spinoza, seulement un an après cette visite, ne pouvait manquer d'attirer l'attention déjà très excitée de Leibniz; il se procura le livre dès qu'il parut, le lut et l'annota.

Les notes de Leibniz sur Spinoza sont de deux sortes. Les premières sont des notes marginales et sont fort courtes. Les autres

(1) Œuvres de Spinoza, lettre V.

(2) Tschimhaus de Tschimhausen, un des philosophes et des savants les plus considérables du XVIIe siècle, un homme qui avait dévoué son patrimoine à la science et qui a marqué par des découvertes très importantes, était en correspondance avec Spinoza; ses lettres figurent dans les éditions de Spinoza avec le signe convenu pour désigner l'anonyme, c'est ce que tous les éditeurs ont ignoré et ce que nous apprend l'exemplaire de Leibniz. La première de ces lettres est la 71e du recueil de Gfrorer; elle roule tout entière sur la variété des opinions parmi les philosophes, et elle oppose Descartes à Spinoza sur la question du libre arbitre. La 73e est également une lettre de Tschimhaus à Spinoza. Il loue sa méthode, l'engage à la publier, et lui demande la vraie définition du mouvement. Dans la 74e, Spinoza répond à celle qu'il avait reçue de lui à la date du 8 octobre et où il lui montrait son dissentiment radical et profond avec Descartes sur la question du libre arbitre. Il lui explique sa philosophie. Leibniz, dans son exemplaire, remplace le signe XXX par ces mots : Tschimhaus. Or on sait qu'à cette même époque Tschimhaus était à Paris, travaillant les mathématiques avec Leibniz; et quand on voit que leurs tables d'études, leurs papiers étaient communs, à ce point que la main de Tschimhaus se retrouve partout dans les cahiers de Leibniz, on est en droit de supposer que leurs lettres l'étaient aussi, et que celles de Tschimhaus à Spinoza, ainsi que les réponses furent communiquées à Leibniz.

couvrent plusieurs feuillets de papier grand format et sont beaucoup plus étendues. Les premières, déposées sur les marges du livre, sont très certainement le premier jet de sa pensée à la première lecture de ces posthumes. Les secondes ne vinrent qu'après à une seconde lecture, les marges se trouvaient déjà remplies; il prit des feuillets de papier blanc et les couvrit de nouvelles observations (1).

Nous remarquons dans les années qui suivirent, avec le progrès de ses études sur Descartes et Spinoza, celui de ses critiques.

On croyait jusqu'ici qu'il n'avait annoté que l'*Éthique*, mais voilà que l'étude de l'exemplaire de Spinoza, annoté par Leibniz, nous livre aussi ses remarques sur le traité de la *Réforme de l'entendement*. J'extrais une de ces notes qui m'a paru mériter l'attention, car elle contient entre autres choses la critique du Dieu de Spinoza. C'est à la page 388 et au chapitre XIV du traité de la *Réforme de l'entendement : de mediis quibus res æternæ cognoscuntur*. Spinoza nous dit que pour faire la science du réel, il faut suivre la série des causes et s'avancer d'un réel à un autre réel. Et, quelques lignes plus bas, il appelle ces réels des universaux ou des catégories, mais des catégories et des universaux d'une espèce à part, car ils sont tout à la fois fixes et éternels et pourtant singuliers. Qu'est-ce à dire? Ce passage avait bien de quoi piquer la curiosité des commentateurs; en tous cas, il paraît avoir exercé la sagacité de Leibniz, à en juger par la note marginale de son exemplaire dont nous donnons en note l'exacte description (2).

(1) Un détail semble confirmer cette conjecture et fixer l'ordre chronologique de ces différents écrits. Les marges de l'exemplaire appartenant à Leibniz et annotées par lui sont rognées, et quelques notes ont été mutilées par cette rognure, entre autres la note marginale de la page 1.

(2) PASSAGE DE SPINOZA souligné par LEIBNIZ.

Voici l'exacte description de l'exemplaire de Spinoza annoté par Leibniz au chapitre XIV, page 388 :

Unde hæc fixa et æterna quamvis sint singularia tamen ob eorum ubique præstentiam ac latissimam potentiam eruntnobis tamquam universalia sive genera definitionum rerum singularium mutabilium et causæ proximæ omnium rerum.

On voit d'après cette description exacte que Leibniz, après avoir mis Dieu au sommet de la série des causes imaginées par Spinoza, l'en a retranché.

NOTE DE LEIBNIZ en regard.

~~*Deus.*~~
~~*Spatium*~~
Materia.
~~*Motus.*~~
Potentia universi.
Intellectus agens.
Mundus.

Ainsi, Leibniz veut expliquer la liste des catégories nouvelles ou des universaux singuliers du spinozisme. Mais il paraît d'abord hésiter entre les deux hypothèses, hésitation dont le livre a gardé les traces, car il a d'abord mis à la marge une première interprétation qu'il a ensuite remplacée par une autre, ou, du moins, il a singulièrement modifié la première en retranchant plusieurs des termes qui en faisaient d'abord partie.

Leibniz, à son tour, voulant reproduire la série des causes (*seriem causarum vel rerum fixarum œternarumque*), d'après Spinoza, met d'abord un premier terme de la série, *Dieu*, puis l'*espace*, la *matière*, le *mouvement*, la *puissance de l'Univers*, l'*intellect agent*, le *monde* enfin qui est le terme dernier de cette série. Puis il a biffé le premier, le deuxième et le quatrième terme, et n'a laissé subsister que la *matière*, la *puissance de l'Univers*, l'*intellèct agent* et le *monde*: cette rature est importante, il n'est pas sans intérêt de savoir quel en fut le motif. Est-ce parce que Dieu ne peut être rangé parmi les catégories du réel, qu'il les dépasse, qu'il est un *universel* non *singulier*, pour nous servir des termes de Spinoza, ou bien ne serait-ce pas que, suivant Leibniz, la pensée *ésotérique*, la pensée dernière du spinozisme serait de commencer avec la matière prise comme premier terme, et le monde enfin comme dernier terme de cette progression? Il suffit de poser cette question pour en voir l'importance au point de vue des destinées ultérieures du spinozisme, mais il suffit aussi de la poser pour y répondre. Évidemment, pour Leibniz, le Dieu du spinozisme, c'est la matière, et, s'il a effacé Dieu, c'est qu'il le retrouvait au troisième et au cinquième termes sous son vrai nom, la *matière*, la *puissance de l'Univers*. Il a biffé de même le mouvement parce qu'il fait double emploi avec le cinquième terme, la puissance ou la force de l'Univers: *Potentia universi*. Cette réduction était donc conforme à la pensée de Spinoza; elle est, dans tous les cas, l'exacte expression de celle de Leibniz sur le spinozisme. Étant donnée la série des causes ou les sept catégories du réel du spinozisme, à savoir :

1. Dieu.
2. L'Espace.
3. La Matière.
4. Le Mouvement.
5. La Puissance de l'Univers.

9. L'intellect Agent.
7. Le Monde,

Leibniz, qui opère en mathématicien sur cette série, cherche s'il n'y a pas de réductions à faire parmi ces termes, et il en voit trois. La première, c'est Dieu, qui fait bien évidemment double emploi avec le troisième ou le cinquième terme, soit qu'on le considère comme la matière homogène et purement passive, ou bien qu'on se le représente comme la puissance de l'univers, cette puissance infinie dont Spinoza a enflé la chimère et qui n'est autre que la nature. Dans le premier cas, c'est le matérialisme, dans le second, c'est le naturalisme ; le second serait plus conforme à cette pensée sévère mais juste de Leibniz : *Spinoza incepit ubi Cartesius desinit, in naturalismo.* Il est très remarquable aussi que Leibniz ait vu dans Spinoza cet intellect agent qu'il a condamné dans Averroès, et dont il a montré la chimère et le danger dans ses *Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel.* Sans donner à ce fait matériel plus d'importance qu'il ne mérite, on ne peut s'empêcher d'y voir une conjecture ingénieuse et vérifiée par l'histoire sur un point curieux et destinée à l'éclairer aussi sur beaucoup d'autres, car enfin Leibniz avait vu Spinoza, il avait étudié sa philosophie, et il ne lui fait même pas l'honneur de prendre son Dieu au sérieux. Je ne blâme pas ceux qui critiquent longuement le Dieu de Spinoza, mais il semble toutefois que la critique de Leibniz est plus radicale dans sa brièveté ; il ne critique pas le Dieu, il l'efface comme faisant double emploi avec la matière ou la nature. Il semble dire ainsi : Spinoza n'a qu'un Dieu, la matière ou la nature, il n'en a jamais connu un autre ; à quoi bon parler longuement du Dieu de Spinoza, mieux vaut l'effacer d'un trait de plume, et c'est ce que fait Leibniz. Mais ces indications sont encore peu de chose au prix de celles que l'*Éthique* nous gardait en réserve. Il y a à Hanôvre, outre les notes marginales qui se continuent pendant les cinq livres de l'*Éthique*, plusieurs feuillets contenant des critiques plus développées et écrites à diverses époques. Un cahier de sept grandes feuilles contient des remarques sur la première partie. Je ne parlerais pas de ces notes si elles ne nous offraient aussi quelques éclaircissements très désirables.

Mais Leibniz nous y montre bien le vide absolu du spinozisme et ses contradictions. On y voit mieux que dans ses autres écrits, sans

en excepter la réfutation récemment publiée, par quelles subtilités et quel tissu de paralogismes, Spinoza arrivait à établir sa thèse unique fondamentale. Quelques définitions, dont la première change le sens du mot qu'elle définit *causa sui*, quitte à abandonner sa définition pour revenir à la commune quand il en a besoin, dont la seconde, la troisième, la quatrième pèchent à tout le moins par leur obscurité, des axiomes dont le premier n'est pas moins obscur et le sixième moins concluant, des propositions dont la première n'est introduite subrepticement que pour amener la cinquième qui, à son tour, est le fondement caché de la proposition XIV, puis enfin ce fameux corollaire éclatant tout à coup dans la nuit profonde qui l'a précédé : *Deus unica substantia est.* Voilà le premier livre de l'*Éthique* résumé par Leibniz dans ce qu'il a d'essentiel.

La définition de la substance ouvre l'attaque dans sa critique : « Spinoza, nous dit Leibniz, définit la substance ce qui est en soi et est conçu par soi. » Définition obscure comme celle qui précède. Qu'est-ce qu'être en soi, puis est-ce d'une manière disjonctive ou cumulativement qu'il réunit ces deux signes si divers : être en soi, être conçu par soi, est-ce *disjunctive*? Est-ce *conjunctive*? Dans ce dernier cas, la substance réclame le concours des deux choses, et il faut qu'il démontre que, quand on a l'être en soi, on est aussi conçu par soi. Or n'y a-t-il pas des êtres qui sont en soi sans être conçus par soi? C'est ainsi que l'on considère ordinairement les subtances et la défintion de Spinoza renverse l'opinion commune. Leibniz la rétablit au contraire par sa radicale distinction entre *substantia res quœ in se est* et *substantia res quœ per se concipitur.* C'est la distinction des deux ordres par le renversement du spinozisme. En effet Spinoza introduisait frauduleusement dans sa définition de la substance l'identité de l'être et de la pensée. Leibniz, par son utile distinction, triomphe de cette identité : la substance dit-il, prise pour l'être en soi, et la substance prise pour l'être qui se conçoit par soi-même n'est pas identique. La première est le fondement de tous les accidents, est un sujet, la seconde peut fort bien n'être pas une substance, être dans un autre, être un attribut, un universel de la logique. Il n'y a donc point de parité. La première est un être individuel qui a en soi le principe de son être; la seconde, une catégorie abstraite, qui n'est point la substance. Aristote en distin-

guait deux espèces, les substances premières, véritables êtres de la nature, et les substances secondes, fondement des notions; mais jamais il n'eut en l'idée de confondre avec les premières les conceptions pures de la logique et de passer ainsi *per saltum* d'un ordre à l'autre. C'est le renversement de la logique et la plus grande erreur du spinozisme, celle dont toutes les autres dépendent. Aussi Leibniz a-t-il apporté un soin particulier à la réfuter.

La distinction des deux principes, de deux ordres de vérités fondées sur ces deux principes, les unes générales, et les autres particulières, les unes universelles, et les autres individuelles, fut toujours sa principale étude. La critique des propositions correspondantes du livre I sur la substance, n'est pas moins forte. Spinoza en vue de la radicale distinction des deux attributs, la pensée et l'étendue, veut-il édifier la proposition II sur l'impossibilité de la communication entre deux substances d'attributs divers, Leibniz ne l'approuve que dans le cas où, par attributs, il entend des prédicats qui sont conçus par eux-mêmes, et la critique pour celui où ces deux substances auraient certains attributs divers et d'autres communs. Il critique également la proposition IV.

Mais je m'arrête à la proposition V, proposition peu remarquée et à laquelle cependant Zimmermann (1) croit pouvoir rapporter toutes les erreurs, tant de Leibniz que de Spinoza, et tant du monisme, ou système de l'identite, que du monadisme ou de la monadologie. Voici cette thèse : *In rerum natura non possunt dari duæ aut plures substantiæ ejusdem naturæ seu attributi.* Dans la nature il ne peut y avoir deux ou plusieurs substances semblables ou de même attribut, ou plus brièvement encore : « Il n'y a pas dans la nature deux substances semblables. »

Il est très vrai que cette proposition V caractérise parfaitement la logique du spinozisme ; j'ajoute qu'elle est le fondement de celles qui suivent, que la substance est nécessaire (VII), qu'elle est infinie (VIII), qu'elle est unique ou qu'il n'y en a qu'une à savoir Dieu (Coroll. de la XIV).

La source de cette énorme erreur est évidente, c'est la confusion des deux ordres, l'ordre logique et l'ordre réel, l'ordre de la connaissance et celui de la nature. C'est un raisonnement analogue

(1) Zimmermann auteur de deux mémoires excellents sur quelques erreurs de logique dans l'Éthique de Spinoza.

à celui ci. Le triangle rectangle est un triangle ; le triangle scalène et le triangle isocèle le sont aussi : donc il n'y a qu'un seul triangle. Il est inutile d'insister sur un sophisme vingt fois relevé.

Mais quelle est la position de Leibniz vis-à-vis de la proposition V? L'accepte-t-il, ou la rejette-t-il? Car enfin on ne saurait nier qu'elle ne présente un certain rapport avec une thèse célèbre de la monadologie. On dirait même que Leibniz n'a fait que la traduire sous une forme plus saisissante. Spinoza dit : « Il n'y a pas dans la nature deux substances semblables ». Leibniz : « Il n'y a pas deux gouttes d'eau, deux feuilles d'un arbre qui se ressemblent. » C'est le principe de l'identité des indiscernables, dont Leibniz dissertait si bien dans les jardins d'Herrenhausen devant la duchesse Sophie.

Qu'en faut-il conclure? Il semble qu'alors la différence entre le spinozisme et la monadologie n'est que nominale, et qu'une même erreur de logique a produit les deux systèmes.

Zimmermam l'affirme : « Spinoza dit-il, prétendait que les substances dont on abstrait les affections, *depositis affectibus*, sont une seule et même substance, tandis qu'il aurait dû conclure seulement que c'était une pluralité d'êtres considérés sous une même idée, à savoir: celle de substance : nous trouvons dans cette faute de logique la pierre d'achoppement du monisme ou doctrine de l'identité, aussi bien que du monadisme ou doctrine de la pluralité. »

Voilà un acte d'accusation en forme : voyons d'abord ce que Leibniz a à répondre.

Dans ce morceau étendu, où il analyse le premier livre de l'Éthique, proposition par proposition, Leibniz a rencontré la cinquième. Si c'est le fondement secret de son système, il ne la critiquera pas, il l'approuvera même, mais il n'en est rien.

Leibniz la critique comme les autres. Il trouve obscurs d'abord ces mots : *in natura rerum*; « veut-on dire dans l'universalité des choses existantes, ou bien dans la région des idées ou des essences possibles? » C'est du premier mot indiquer l'équivoque et montrer la source de l'erreur de Spinoza. C'est toujours la confusion des deux ordres, le monde des réalités, et la région des possibles. Leibniz ajoute qu'il est obscur, s'il a voulu dire qu'il ne peut y avoir plusieurs individus d'une même essence. Or cette différence qui est une suite de la première est très considérable, et il en résulte que

cette proposition est de nature amphibologique. Mais ce n'est pas tout : « Je m'étonne, dit-il encore, qu'il emploie ici indistinctement les termes de nature et d'attribut, à moins qu'il ne faille entendre par attribut ce qui embrasse et contient la nature entière, et alors on ne voit pas comment il pourrait y avoir plusieurs attributs de la même substance conçus par eux-mêmes.

Après l'énoncé, Leibniz passe à la démonstration, et il relève le paralogisme qu'elle contient : *respondeo subesse videri paralogismum.*

Je pourrais me contenter de cette réfutation : elle est tirée de Leibniz, elle est simple, elle suffit parfaitement pour le mettre à couvert.

Toutefois il y a quelque chose de spécieux dans le rapprochement qui a été l'origine de cette discussion, et je veux montrer où il pèche. Il est très vrai que Leibniz dit comme Spinoza, bien que dans un autre sens : « Il n'y a pas deux substances absolument semblables dans la nature. »

Mais seulement Spinoza le dit pour établir l'absolue identité des substances, et Leibniz pour maintenir leur parfaite individualité. Spinoza obtient cette identité en sacrifiant les affections de la substance. Leibniz déclare au contraire que les affections sont dans un sujet et que c'est le principe de discernement entre les substances. La proposition V de l'Éthique ne peut et ne veut dire qu'une chose, c'est qu'il ne peut y avoir qu'une seule substance pensante et étendue.

Le principe de Leibniz est dirigé contre l'étendue pure et la pensée pure du spinozisme, qu'il regarde comme la plus creuse des chimères. L'un fait de son principe un principe d'indétermination absolue et l'autre d'absolue détermination.

Le principe de Spinoza, enfin, est une suite de l'idée qu'il se fait de la substance unique, infinie, absolue; celui de Leibniz est une suite, (il le dit lui-même) de l'idée qu'il se fait de la pluralité des substances individuelles. Aussi, Leibniz a-t-il soin d'insister : « Spinoza, voudrait-il dire, demande-t-il, qu'il ne peut y avoir plusieurs individus ayant un même attribut? » Car, pour Leibniz, comme pour le bon sens, deux substances peuvent fort bien avoir des attributs communs. Si le principe de l'identité des indiscernables est d'origine spinoziste, il faudra donc reconnaître qu'il a tué son père. Mais non : c'est la notion de la substance individuelle

dont il est une suite. Leibniz le dit positivement à Arnauld : « Ils s'ensuivent de là (de la définition de la substance individuelle) plusieurs paradoxes considérables, comme entr'autres qu'il *n'est pas vrai que deux substances se ressemblent entièrement et soient différentes solo numero.* » Or, sa définition de la substance individuelle, c'est l'inhésion des prédicats dans le sujet, c'est le renversement le plus complet du spinozisme, c'est l'impossibilité pour la substance de déposer ses affections, de sacrifier ses prédicats, comme le voudrait Spinoza. On voit donc que le rapprochement, quoique spécieux, manque de justesse.

On voit ici l'effet du système de Spinoza sur la pensée de Leibniz. Spinoza opère sur lui par réaction. Il lui fait voir l'abîme où il eût pu s'engloutir. La critique de *l'Éthique*, bien qu'elle ne soit que la partie négative de sa réforme, est, de ce point de vue, l'un des monuments les plus considérables du génie de Leibniz. On le voit, avec une supériorité logique incontestable et une profondeur de pensée originale, se frayer sa route à travers tous les sophismes de l'*Éthique*.

Critique de l'Attribut.

La critique de l'attribut n'est pas moins remarquable. La définition qu'en donne Spinoza comme d'un rapport que perçoit l'entendement lui paraît obscure. « Il y a diverses classes de prédicats nous dit Leibniz et on ne sait à laquelle il s'adresse. Entend-il par là tout prédicat réciproque, ou bien tout prédicat essentiel réciproque ou non, ou bien encore tout prédicat essentiel, absolument premier et indémontrable de la substance ? Il y en a deux suivant lui : la pensée et l'étendue ; mais a-t-il prouvé que la pensée et l'étendue sont conçus par soi et sont des attributs ? Nullement ; je cherche en vain cette démonstration, quand, à la proposition 14, il veut établir que la *res extensa* et la *res cogitata*, sont les deux attributs de Dieu. Et puis, d'après la proposition 16, il n'a pas le droit d'admettre deux attributs pour une substance, il n'y en a qu'un, puisqu'il exprime toute son essence. Ces deux attributs, ajoute-t-il, sont tout deux conçus par soi, et cependant ils expriment la même chose, ce qui est absurde.

« Ces deux attributs exprimant la même chose d'une manière différente, peuvent donc se résoudre l'un dans l'autre, ou du moins l'un des deux, ce dont j'ai démonstration. »

Les deux attributs de Spinoza se réduisent à un seul.

Cette réduction des deux attributs de Spinoza à un seul, la force primitive des substances, est le résultat de l'analyse de l'étendue que Leibniz avait faite précédemment. Ainsi, selon lui, des deux attributs proposés par Spinoza, la pensée et l'étendue, il n'en reste qu'un seul, la force. La force primitive des substances ἐντελέχεια ἡ πρώτη en cet attribut irrésoluble, indémontrable, conçu par soi auquel l'analyse le conduit.

Cette critique des deux attributs de Spinoza est évidemment très forte. Elle les réduit, elle les supprime. La réduction des deux attributs contradictoires en un seul qui n'est ni la pensée ni l'étendue pure, mais la force primitive des substances, c'est là une des victoires les plus signalées que Leibniz ait remportées sur le spinozisme. C'est la force active que niait Spinoza et qui se venge sur l'étendue pure.

Mais, si je comprends que Leibniz ait résolu par son analyse les deux attributs du spinozisme, et ait trouvé la force sous ces attributs, il s'en faut bien que tout soit éclairci, et Leibniz paraît ici rencontrer des objections décisives. S'il n'admet pour chaque substance qu'un seul attribut qui l'exprime tout entier, *quæ totam substantiam exprimit*, que devient alors cette pluralité de prédicats qu'il accorde à ses monades? Il semble qu'il va échouer comme Spinoza devant une difficulté insoluble. Leibniz répondra sans doute que la monade a un attribut qui l'exprime tout entière et qui est sa force primitive, que les autres prédicats n'en sont que des dérivations ou des limitations, des accidents ou des modes. Cette explication, qui est conforme à la pensée de Leibniz, est seule vraisemblable. Elle remédie à l'objection d'Herbau : que l'être à plusieurs prédicats est contradictoire. Mais alors, comment le prédicat unique donne-t-il naissance à des prédicats variés? On revient toujours à la contradiction de l'unité à la variété ou de la variété à l'unité qui forme le grand problème de la monadologie. Et puis, les formes accidentelles de Leibniz se soutiennent-elles sans sujet? Sont-elles les modes purs de Spinoza. Sont-elles comme les modes du spinozisme, en contradiction avec la subs-

tance? Il suffit de poser ces questions pour faire sentir qu'elles ne peuvent être résolues ici, que ce n'est que par la véritable théorie des forces et les applications que nous en faisons en psychologie que nous pouvons les résoudre.

Critique de l'idée de cause.

Cette critique de l'idée de la substance et de l'attribut a pour corollaire celle de l'idée de cause. Or, Leibniz, si fort sur le premier point, l'est beaucoup moins sur le second et je prouverai que les erreurs de son système tiennent à une notion incomplète du principe de causalité. Sur ce point, la différence entre Leibniz et Spinoza est moins sensible que sur le premier, et l'on s'étonne que celui qui avait réformé la notion de la substance n'ait pas réformé l'idée de cause.

La causalité vraie manque à Spinoza, bien que son système soit celui de la causalité pure. Il est forcé de reconnaître que, dans son monde éternel ou du moins considéré *sub specie æterni*, il n'y a ni avant, ni après, et que l'idée même de causalité s'efface. En tout cas, il est certain par la proposition XVIII qu'il supprime les causes secondes; il n'y a plus que des effets. C'est lui qui a le premier établi avec cette rigueur la série phénoménale qui permettra à Hume de ruiner l'idée de cause. La substance est cause unique de tous les phénomènes, et il n'y en a qu'une, à savoir Dieu. La série des causes, se résolvant en pures catégories de la logique est fictive et chimérique. La méthode des mathématiques, que suivait Spinoza, devait le conduire à ce résultat. Le mathématicien considère l'emsemble des vérités mathématiques comme un système de conséquences; Spinoza regarde le monde comme un système de résultats. Le mécanisme est la dominante de ce système et la principale tendance de ce dangereux esprit. Or, le mécanisme explique tout par la cause efficiente, rien par la cause finale. De là, chez Spinoza, ce mépris des causes finales et ce retranchement complet de l'idée de fin et de l'idée de but.

Leibniz accepte en partie la causalité pure de Spinoza. Il y a là suivant lui une tendance scientifique émanée de Descartes qu'il ne

faut point laisser perdre. Il va très loin dans cette voie. Dans sa critique du spinozisme, il accepte les axiomes 3, 4 et 5 de l'Éthique et dit qu'on peut même en avoir démonstration *axiomata*: 3, 4, et 5 *demonstrari posse arbitror*. Voici ces axiomes:

3. *Ex data causa determinata necessario sequitur effectus et contra ; si nulla detur determinata causa, impossibile est ut effectus sequatur.*

4. *Effectus cognitio a cognitione causæ dependet et eamdem involvit.*

5. *Quæ nihil commune cum se invicem habent etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.*

Il admet aussi la proposition III qui est fondée sur eux:

Quæ res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.

Or, ces axiomes établis, la méthode déductive *a priori* est justifiée et acceptée par Leibniz. L'axiome 4 en est l'indication la plus incontestable et la plus certaine. Spinoza dit que de la cause il faut déduire les effets. C'est la méthode synthétique, c'est l'*apriorisme* dans toute sa force ; on ne peut nier que ce ne fut aussi la méthode de Leibniz et qu'il ne considérât la déduction à partir des causes comme le plus sublime effort de la science. C'est cette tendance qui a fait voir à Erdmann dans Leibniz le développement de l'idéalisme. *Der Entwickelung der Idelaisme.*

Toutefois, deux choses protestent contre cette double tendance et le sauvent en partie de ce double écueil. Leibniz objecte à la proposition XVIII : *Deus rerum causa immanens non vero transiens*, qu'il s'ensuit que Dieu seul est substance et que tout le reste n'est que des modes: donc il ne l'acceptait pas. Leibniz critique ensuite la série des causes qu'avait forgée Spinoza pour servir de catégories réelles à la science du changement. Il n'admet pas d'Esprit universel ni de matière homogène. Une connaissance approfondie d'Aristote l'empêche de donner complètement dans le système de la causalité pure et lui fait rétablir les causes finales dans la nature, d'où elles avaient été témérairement bannies par Descartes et par Spinoza. Il rétablit la notion de cause, et, partout où ce dernier ne voyait que des effets, il constate des entéléchies.

Et, d'un autre côté, comme il n'est pas moins ferme à défendre partout l'objectivité des vérités éternelles, il en résulte que cet idéalisme, auquel devait le conduire la méthode des mathématiques

poussée trop loin est du moins un idéalisme objectif, qui fait de la souveraine raison le siège des vérités éternelles, et échappe au panthéisme de Spinoza et au subjectivisme de Kant, qui détruit cette objectivité.

Mais alors, il reste toujours à expliquer cette double antinomie. Pour nous qui avons retrouvé dans Leibniz le principe supérieur de son éclectisme, nous croyons pouvoir la résoudre. Leibniz, esprit conciliant et harmonieux, entrevoyait la possibilité d'unir les deux tendances, celle de la causalité, purement mécanique comme l'entendait Spinoza, et celle d'une finalité dans la nature au sens d'Aristote. Il énonce lui-même les grands principes de sa philosophie quand il dit: *Deum duplici modo considerare oportet, phisice ut auctorem rerum quatenus et eorum causa et ultima ratio est, moraliter vero ut monarcham perfectissimæ reipublicæ.*

Nous avons vu de même qu'il unissait le conceptualisme le plus net et le plus décidé à l'objectivité des vérités éternelles.

Physique.

Cela dit, je passe à la critique de sa physique; les entretiens de La Haye nous l'ont fait connaître.

Leibniz, qui s'est beaucoup occupé des côtés faibles du cartésianisme, a montré qu'il n'avait pas suffisamment connu ce qu'il appelle les grandes lois du mouvement. Mais ce qui est encore plus précis, et ce qui tombe en plein sur Spinoza, il a montré que l'erreur du cartésianisme, sur ce point comme sur tous ceux qui intéressent le monde corporel, était d'avoir voulu tout expliquer par l'étendue.

Si ce reproche s'applique à Descartes, il s'adresse bien plus encore à Spinoza. Spinoza prétend recourir à la notion de l'étendue toute nue pour tout expliquer dans les corps. Acceptant le même principe, il tombe dans les mêmes erreurs, et la même critique s'adresse aux deux systèmes; la loi de continuité par laquelle les lois du mouvement qu'a données Descartes se réfutent d'elles-mêmes, ne laisse rien subsister non plus de celles qu'a données Spinoza d'après son maître. Il est donc superflu d'y revenir, et de

montrer encore ces atteintes nombreuses à la loi du moindre changement relevées par Leibniz dans les principes de Descartes, réduits en forme par Spinoza.

Morale et Psychologie du Spinozisme.

La morale et la Psychologie du mécanisme ont été plusieurs fois l'objet des analyses et des critiques de Leibniz, et si, plus jeune, il a. dans ses définitions psychologiques et morales, accepté certains éléments spinozistes, il a réagi plus tard avec force. Les *animadversiones ad Wachteri librum de recondita hebreorum philosophia* et les remarques manuscrites déposées sur les marges de son exemplaire ont mis ce fait hors de doute.

La morale et la psychologie de Spinoza méritaient bien d'être caractérisées par Leibniz. On connaît cette morale violente, érigée sur la base du mécanisme, qui veille uniquement à la conservation de la substance, sans s'occuper de ses déterminations, qui s'appelle morale, et n'a pas l'idée de la moralité, qui fait synonyme et confond perpétuellement l'être et la perfection, la puissance et la vertu, le bien et l'utile, le beau et le laid, qui proscrit le repentir et l'humilité, pour mettre au nombre des sentiments le rire et le chatouillement (1).

Vous connaissez aussi cette psychologie du mécanisme, uniquement fondé sur la loi de l'association des idées et la nature représentative des corps et des âmes. La psychologie du spinozisme est la pathologie de l'âme: *de affectibus*. Descartes le premier avait lancé la science psychologique sur cette pente dangereuse. La passivité des substances, la passion, est l'état qu'il avait le plus et le mieux étudié, celui où il voyait le mieux les traces du mécanisme fatal qu'il cherchait partout. Spinoza a écrit le livre de l'*Esclavage*, c'est là son chef-d'œuvre. Le livre de la *Liberté* (2), qui le suit, est un leurre comme sa morale, comme son amour de Dieu : *phaleras ad populum*, disait énergiquement Leibniz. Il excelle au contraire

(1) Voyez la réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, et, dans l'introduction aux lettres inédites de Leibniz, la partie intitulée: *Morale*.

(2) Ethique, Livre 4, *De Servitude humana*. Livre 5, *De Libertate*.

à rendre ces états passifs dont il trouvait la source dans l'imagination et ses idées confuses : on ne rend bien que ce que l'on conçoit bien. Spinoza ne concevait que la servitude de l'homme. La lutte antique de l'esprit et de l'imagination, l'une, source d'idées claires, et l'autre, d'idées confuses, s'y retrouve avec ses péripéties émouvantes; on dirait un de ces drames de l'Inde féconds en créations, ou plutôt en ébauches de créations gigantesques. L'homme de Spinoza n'est pas le Dieu tombé de Pascal, le monde en raccourci de Leibniz. C'est le flot qui naît et qui meurt sur la mer de la substance, c'est le vase dans les mains du potier, qui le pétrit pour la gloire ou la honte. C'est le résultat manqué d'une création incomplète, un noyau de glace à la place du cœur. La vie inerte et passive de la pierre dans le chemin: voilà l'homme de Spinoza.

Il était temps qu'avec Leibniz reparût enfin l'activité, car Leibniz a critiqué aussi la morale et la psychologie du spinozisme. Il avait profondément étudié cette pathologie de l'âme humaine d'après Spinoza. Les *meditationes de affectibus* en sont la preuve. Sans doute, il distingue déjà, dès cette époque, entre l'état pathologique, observé par Spinoza, et l'état vrai, ou état psychologique. Il maintient contre lui l'objectivité des vérités éternelles, il critique les idées du beau, du bien, du droit, réduites par Spinoza à n'être plus que des rapports subjectifs de l'esprit qui les contemple; il se sépare aussi de lui sur la notion de l'amour. On voudrait toutefois une critique plus radicale de ses erreurs morales; on voudrait voir plus nettement caractérisée la confusion de l'intelligence et de la volonté qui devait avoir des suites si funestes. Les *Animadversiones ad Wachteri librum de recondita Hebreorum philosophia*, et les remarques déposées par lui sur les marges de son exemplaire sont le complément de sa critique; c'est là qu'il faut l aller chercher; cette fois elle est décisive et radicale. L'âme entendue comme une idée; le corps, comme un pur moment de l'esprit; la vie, comme une forme nouvelle de l'inertie; la certitude, comme une idée de l'idée, abstraction de l'abstraction; l'erreur, comme le fruit en quelque sorte naturel de la volonté; le beau, le bien, le juste, comme des rapports subjectifs de la volonté; la liberté, comme un état de l'intelligence; l'amour, considéré comme une forme supérieure et raisonnée de l'égoïsme, et la contemplation, comme le but suprême de l'activité et de la

raison sont attaqués, combattus et détruits. A ces funestes erreurs se substituent déjà de toutes parts l'homme intelligent et libre, considéré comme un empire dans un empire, avec l'idée du droit et de la moralité, celui de la nécessité morale et de l'obligation, avec le règne des causes finales rétabli et l'harmonie de tous les règnes maintenue. Aux sarcasmes intarissables du Juif d'Amsterdam contre l'homme, ce petit ver nourri du sang de la masse, et qui, à lui seul, se croit un empire, Leibniz n'oppose que l'amour et la justice : *charitas sapientis*. Ni si haut, ni si bas, telle est sa devise pour notre humanité. L'homme n'est point un Dieu, sans doute, mais il n'est pas rien non plus : il est même bien réellement un empire dans un empire, mais dans un juste concours avec tout le reste. En tout cas, la muette contemplation d'un solitaire ne fut jamais le but proposé à l'activité humaine, et la pesanteur de la pierre inerte sur le globe n'est pas le symbole de la vie.

Leibniz a connu Spinoza : ses voies sont tortueuses, nous dit-il, il prétend mener l'homme à la liberté par l'esclavage, et quand il lui est rebelle, il le supprime. Rien ne résiste à ses formules; il a l'éloquence du rouage qui nous saisit et qui nous brise; l'indifférence du marbre pour les maux et les biens, les vices et les vertus de ses semblables; un jour toutefois, il fut saisi d'indignation. Des barbares égorgaient Cornélius de Witt, son ami, devant sa porte. Spinoza voulut le sauver ou, du moins, invectiver ses bourreaux, mais son hôte, dit-il à Leibniz, l'empêcha de sortir. Cet hôte n'était-il pas le destin qui le clouait ainsi sur le seuil. Une fois dans sa vie, Spinoza voulut agir et il ne le put! C'est Leibniz qui nous apprend ce détail, et sans réflexion aucune. Ce petit fait, extrait de ses notes confidentielles, caractérise à merveille l'homme et sa doctrine.

Spinoza, nous dit-il, embrouille les propositions claires par sa manière de les prouver qui est obscure, douteuse et cherchée de loin. C'est un esprit alambiqué, un génie tortueux : *videtur ingenium auctoris fuisse valde detortum* ; il va rarement par la voie claire et naturelle : *raro procedit via clara et naturali* ; il aime les chemins abrupts, les voies détournées, les longs circuits : *semper incedit per abrupta et circuitus* ; la plupart de ses démonstrations surprennent et circonviennent l'esprit sans l'éclairer : *ejus demonstrationes magis animum circumveniunt quam illustrant*. Il faut avouer que Spinoza

n'est pas trop mal apprécié dans ce morceau : on voit que Leibniz le connaissait bien. Quant à son jugement définitif sur l'*Éthique*, il l'a résumé sous cette forme concise et vraie : « L'*Éthique* ou *de Deo*, cet ouvrage si plein de manquements que je m'étonne ».

En résumé, la critique de la substance reste le plus beau travail de cette période de ses études critiques sur le système de Spinoza. La substance qui est en soi et qui est conçue par soi ne peut se soutenir. Elle se fractionne, se divise et est réduite en cendres par l'analyse de Leibniz. La *res extensa* et la *res cogitans* ne se soutiennent pas davantage. L'analyse les réduit de même à un seul attribut, qui n'est ni l'étendue ni la pensée, mais la force. La série des causes, imaginées ensuite pour servir d'intermédiaires et faire la science du changement, croule également sous cette critique victorieuse. Leibniz, sur le premier point, rétablit la distinction fondamentale des deux ordres, l'ordre des existences et celui de la connaissance; sur le second, il montre la chimère de l'étendue pure et de la pensée pure; au troisième, qui est celui de la causalité pure, il oppose le rétablissement des causes finales. Cette science du changement, que Descartes ni Spinoza ne pouvaient point faire, il montre pourquoi ils ne pouvaient l'atteindre. C'est qu'ils étaient dépourvus d'un principe de changement, c'est que leur première philosophie du mouvement était fausse. La loi de continuité qui leur manque réfute tous les essais qu'ils en ont donnés, et la critique de Leibniz est victorieuse sur tous ces points, parce qu'elle s'appuie sur un principe de la nature pour réfuter le naturalisme de ses prédécesseurs. Mais si Leibniz a glorieusement réformé la notion de la substance, source commune de tant d'erreurs, on ne voit pas qu'il ait aussi bien remanié la notion de cause. Il a vu l'effort qui la constitue, l'action qui en est le fruit : mais il a nié le mouvement qu'elle produit. Un abîme sépare donc encore l'acte voulu de son effet réel ou physique. Un rapport idéal peut seul les unir, et, en dernière analyse, Leibniz a nié comme Spinoza la *causa transiens* du changement grâce à une nouvelle théorie de l'*immanence* infiniment supérieure à celle de Spinoza, mais qui n'est point sans danger, ni surtout sans lacune.

CHAPITRE VII

Réforme du Cartésianisme.
Le discours de Métaphysique et le Sommaire de la Correspondance avec Arnauld, 1684.

La correspondance avec Arnauld (1) contient la réforme du cartésianisme. C'est de tous les documents philosophiques émanés de Leibniz le plus considérable, et il nous offre cette circonstance particulière qu'on a, en même temps, et presque en face, les objections d'Arnauld et les réponses de Leibniz. C'est un débat contradictoire, comme celui entre Descartes et les adversaires de ses *Méditations*. Cette correspondance avait été précédée d'un discours de métaphysique, que Leibniz avait envoyé à Arnauld par l'intermédiaire du Landgrave de Hesse, et qui, par l'ampleur et la nouveauté des questions, ne le cède ni à la Monadologie ni à l'Harmonie préétablie, qu'il précède et qu'il explique. C'est ce discours dont il avait extrait trente-sept propositions que nous allons résumer en commençant, et qui serviront de sommaire à toute cette correspondance. Le discours fut précédé d'une lettre d'envoi et d'un sommaire. Cette lettre parle de l'objet de ce travail de vingt années avec une simplicité qui charme et étonne. C'est par hasard, pour ainsi dire, que l'auteur écrit, et au milieu des loisirs que lui laisse une visite faite à la cour de l'Électeur, à la campagne.

(1) Voir pour l'histoire de cette correspondance M. Grotefend et les *Nouvelles Lettres et Opuscules*.

« J'ai fait dernièrement, écrit il au Landgrave de Hesse, (étant à un endroit où quelques jours durant je n'avais rien à faire), un petit discours de métaphysique dont je serais bien aise d'avoir le sentiment de M. Arnauld ». (Voir Grotefend, Hannover, 1846).

Combien cette manière tout unie et naturelle d'entrer dans de si graves matières diffère des façons doctorales et compassées qu'emploient les auteurs de notre temps. Mais si Leibniz, comme je n'en doute pas d'ailleurs, a fait le discours en quelques jours à la campagne, il n'en est pas moins le résumé de vingt années de travaux et de méditations, car il contient le cartésianisme réformé.

Le premier des trente-sept points traite de la perfection divine « et de ce que Dieu fait tout de la manière la plus souhaitable ». C'est le grand principe de l'optimisme et la plus ferme base de la métaphysique suivant Leibniz. La bonté de Dieu, la perfection de ses opérations, c'est la grande philosophie du XVII[e] siècle. Ce principe, il est déjà dans Descartes qui en est le père, seulement on mesure ici le progrès accompli de Descartes à Leibniz. Descartes disait : *Fortis est conjectura ad aliquid affirmandum quod illo posito Deus major aut mundus perfectior intelligatur*. C'est le premier germe de l'optimisme jeté en passant par Descartes dans un écrit inconnu. C'est bien aussi tout l'esprit de son système, mais concentré, non développé, et, d'ailleurs, il le dit lui-même, à l'état de conjecture et non de principe scientifique. Arrive Spinoza qui ne se paye pas de conjectures et qui renverse le principe de la bonté de Dieu, qui s'en moque, qui le dédaigne. Leibniz le relève, s'en empare, et en fait la grande loi de sa métaphysique. Cette histoire d'un principe est curieuse : on y voit les vicissitudes de la pensée. Si Leibniz se fût laissé convaincre par Spinoza, comme le croient quelques uns, c'en était fait de son système et de sa réforme du cartésianisme. Mais alors de Spinoza ou de Leibniz qui a le mieux vu ou qui a le mieux compris Descartes, Spinoza qui passe à côté de son grand principe et le dédaigne parce qu'il n'est pas mathématique, ou bien Leibniz, plus grand mathématicien que Spinoza, qui le ramasse, le relève et en fait l'axe de la métaphysique moderne? Évidemment Leibniz, et poser la question c'est la résoudre.

Second point. — Contre ceux qui soutiennent qu'il n'y a point de bonté dans les ouvrages de Dieu.

Troisième point. — Contre ceux qui prétendent que le vrai, le beau et le bien, loin de découler de la nature même de Dieu, n'ont dépendu que de sa volonté.

Cette proposition est une attaque contre les cartésiens du parti desquels Leibniz voudrait détacher Arnauld. Descartes soutient en effet que les vérités éternelles dépendent du libre arbitre de Dieu, et que, s'il l'avait voulu, par exemple, 2 et 2 ne feraient pas 4, mais 5. Il est évident qu'en ce point, le père de la philosophie moderne se trouve d'accord avec Hobbes.

Descartes soutient que Dieu n'est réglé ni limité par rien, il établit la liberté absolue de Dieu. Il ne fait pas de distinction entre les Existences et les Essences, les Êtres et les Idées.

Leibniz voit la liberté de Dieu réglée par les lois éternelles de la vérité, de la bonté et de la beauté qui sont aussi en lui, mais dans sa nature et non dans son libre arbitre.

Remarquons en passant que l'opinion cartésienne a pour dernière conséquence la négation de la Providence, et que celle de Leibniz est encore la plus ferme base du spiritualisme.

Cinquième, sixième et septième points. — En quoi consistent les règles de perfection de la divinité: simplicité des voies combinées avec la richesse des effets.

Cette proposition est dirigée contre une théorie de Malebranche. Le système de ce dernier philosophe, tout en admettant l'optimisme, est très ingénieux pour expliquer le mal.

D'après Malebranche, la Providence ne gouverne pas le monde par des lois particulières qui viennent s'appliquer à chaque nouveau cas qui se présente, mais, semblable à un législateur admirable, elle a tout prévu d'avance, et ses décrets, quoique ainsi formulés avant les temps, sont si parfaits que toutes les circonstances qui se produisent viennent, pour ainsi dire, d'elles-mêmes se ranger sous ses prescriptions, et que l'application du code divin n'a pas même besoin d'un travail de jurisprudence. Dans ce système, les choses inutiles et monstrueuses qui se produisent dans le monde n'interviennent que par suite de l'application d'une législation générale, et parce qu'il était indigne de Dieu de descendre dans chaque détail. Ainsi, si la pluie tombe au désert de Sahara, où cependant elle n'a rien à féconder, c'est là une des conséquences en quelque sorte sans portée des lois

universelles d'après lesquelles Dieu a voulu que la pluie tombât. S'il dérogeait à ces lois et faisait un miracle pour empêcher la pluie de tomber sur le désert, il manquerait aux règles qu'il s'est lui même tracées et gouvernerait non plus par des règlements généraux, mais par des décisions particulières, s'adaptant à chaque circonstance. Or, ceci serait contre sa grandeur. On voit donc que, pour Malebranche, le mal n'est qu'un inconvénient particulier, dérivant de l'application d'une volonté universelle.

Leibniz se sent à l'étroit dans cette thèse, et il la rejette pour en admettre une plus large. A côté de la simplicité des voies de Dieu, il admet la richesse et la variété des effets. Malebranche, en s'arrêtant à cette même simplicité, finit par en abuser, en faisant tout sacrifier par Dieu pour la maintenir.

D'après Leibniz, l'unité de volonté dans la Providence et les complications presque infinies des événements qui se manifestent en ce monde, s'expliquent à la fois et ne sauraient se contredire.

Douzième point. — Harmonie préétablie.

Dix-septième et dix-huitième points. — Réhabilitation des causes finales.

Trente-quatrième et trente-cinquième points. — Ici l'auteur a concentré en quelques mots ses vues si hardies sur le passé et sur l'avenir. Tout en rejetant la métempsycose et la transmigration des âmes, il croit à des métamorphoses sans fin de ses monades. Les doctrines qui se rapportent à cette partie de la philosophie des anciens, ne lui semblent avoir pu être professées pendant des milliers d'années par les peuples qui étaient alors les plus éclairés de la terre, sans qu'elles contiennent une certaine part de vérité.

Il termine par une magnifique exposition des principes de la religion naturelle mis en harmonie avec ceux du christianisme le plus élevé, et dont voici la conclusion morale et pratique : « Dieu est le monarque de la plus parfaite république, composée de tous les esprits, et la félicité de cette cité de Dieu est son principal dessein. Jésus-Christ a découvert aux hommes le mystère et les lois admirables du royaume des cieux, et la grandeur de la suprême félicité, que Dieu prépare à ceux qui l'aiment. »

Tel était le sommaire de ce discours, résumé de tout un siècle on y trouve le testament philosophique du cartésianisme et la

charte philosophique d'un nouveau monde. Voyons maintenant la correspondance elle-même.

Nous ne ferons qu'indiquer brièvement l'esprit de la correspondance avec Arnauld. C'est de tous les documents philosophiques imprimés de Leibniz le plus considérable, puisqu'il contient sa réforme du cartésianisme. C'est, de plus, un document relativement très nouveau et encore peu connu en France. Il faut donc l'analyser en quelques mots. Enfin c'est un théologien exercé qui est juge de ce débat, grande garantie pour nous qui sommes appelés à décider dans cette cause. On pourrait d'avance affirmer que tous les points accordés par Arnauld sont désormais acquis à Leibniz. Mais voyons par nous même, nous jugerons mieux des résultats.

Le premier point que nous voulons bien établir est un point de fait, l'origine de ses monades, ou sa réforme de la notion de la substance.

Le second est, pour ainsi dire, le point de droit, la détermination de la méthode.

Après cela nous indiquerons les grandes lignes du système sans omettre les points singuliers, tels que l'idée de la caractéristique, celle de l'harmonie préétablie, etc. De la sorte nous aurons présenté l'ensemble le plus complet de sa réforme du cartésianisme.

La réforme de la notion de substance forme les paragraphes 8, 9, 10, 11, 12, 13, du sommaire de la correspondance avec Arnauld.

N° 8. — Pour distinguer les actions de Dieu et des créatures, on explique en quoi consiste la notion d'une substance individuelle.

N° 9. — Que chaque substance singulière exprime tout l'Univers à sa manière, et que, dans sa notion, tous ses événements sont compris, avec toutes leurs circonstances et toute la suite des choses extérieures.

N° 10. — Que l'opinion des formes substantielles a quelque chose de solide, mais que ces formes ne changent rien dans les phénomènes, et ne doivent point être employées pour expliquer les effets particuliers.

N° 11. — Que les méditations des théologiens et des philosophes qu'on appelle scolastiques ne sont pas à mépriser entièrement.

N° 12. — Que les notions qui consistent dans l'étendue enferment quelque chose d'imaginaire et ne sauraient constituer la substance du corps.

N° 13. — Comme la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera à jamais, on y voit les preuves *a priori*, ou raisons de la vérité de chaque événement, ou pourquoi l'un est arrivé plutôt que l'autre.

Mais ces vérités, quoique assurées, ne laissent pas d'être contingentes, étant fondées sur le libre arbitre de Dieu et des créatures. Il est vrai que leur choix a toujours ses raisons, mais elles inclinent sans nécessité.

Le n° 8 indique le point même où il se sépare de Descartes et de Spinoza, et le pourquoi de cette séparation. Il s'en sépare par la notion d'une substance individuelle et il s'en sépare pour distinguer les actions de Dieu d'avec celles des créatures.

Descartes a introduit une grande idée aussitôt mal comprise, celle de la substance, mais il ne l'a pas développée, et Spinoza, qui se charge de ce soin, le fait dans le sens du panthéisme le plus absolu. Leibniz voit où il a manqué et pose la question en ces termes : « Qu'est-ce qu'une substance individuelle ? » C'est la question de laquelle dépendent les destinées ultérieures de la philosophie.

L'inhérence des prédicats dans le sujet lui est la marque de la substance : Tout ce que le mot *inesse, être dans,* renferme, Leibniz l'exprime par sa définition de la substance individuelle, véritable fondement des accidents, source d'actions et de passions, suivant ce brocard : *actiones sunt suppositorum.*

Le n° 9 a pour but d'accuser nettement les conséquences paradoxales de sa définition. Le principe d'individuation, celui de l'identité des indiscernables, la théorie des notions individuelles, l'indestructibilité des substances, et leurs transformations, l'idée du microcosme en sont des suites.

Le n° 10 est la réhabilitation des formes susbtantielles, à laquelle nous marchons grand train, comme on le voit par tout ce qui précède, mais on remarquera qu'il ne les accepte que corrigées et modifiées par lui.

La réhabilitation de la scolastique dans le n° 11, n'a rien qui nous étonne après le n° 10, mais est très importante pour les origines de la monadologie, et dut surprendre Arnauld. Réhabiliter la scolastique. Quelle audace en effet et surtout quel aveuglement dans un siècle qui paraissait l'avoir vaincue !

« Je sais, écrivait-il à Arnauld, que j'avance un grand paradoxe,

en prétendant de réhabiliter en quelque façon la philosophie scolastique et de rappeler *post liminio* les formes substantielles presque bannies, mais peut-être qu'on ne me condamnera pas légèrement, quand on saura que j'ai assez médité sur la philosophie moderne. »

Leibniz avait découvert dans cette philosophie méprisée des profondeurs et des précisions inconnues des modernes. Il devançait par son impartial jugement l'exactitude de la critique qui a réhabilité saint Thomas. Il retrouvait dans ce grand docteur cette perpétuelle philosophie qui se continuait à travers les âges et qui, dégagée de toute question d'école, s'appelle le spiritualisme chrétien.

Le n° 12 ruine l'étendue pure des cartésiens par suite de la notion de la substance réformée.

Le n° 13 fut l'origine d'hostilités bientôt suivies d'explications et de la paix entre Leibniz et Arnauld.

Il est vrai que le mot de monades n'est point prononcé dans la correspondance. Chose singulière, le nom qui se trouve déjà dans des écrits de sa jeunesse (1671), ne figure point une seule fois dans les lettres à Arnauld. Évidemment, Leibniz lui en a partout substitué d'autres pour ne point effaroucher Arnauld, ou, comme il le dit ailleurs, pour s'accomoder au style des cartésiens.

Ceux qu'il emploie sont les mots de formes ou d'âmes, et surtout celui de *substances individuelles*. Celui de formes venait d'Aristote et de Platon par les scolastiques, celui d'âme *aut aliquid animæ analogum* était fort employé, malgré Descartes, qui en avait beaucoup restreint la signification. Quant à celui de substance individuelle, il est propre à Leibniz dans ses lettres à Arnauld, et il faut le bien comprendre. C'est ce mot ou plutôt ce qu'il exprime qui avait fait peur à Arnauld.

Le n° 13 du sommaire est l'énoncé le plus complet de ce qu'il faut entendre par l'individualité, les notions et les substances individuelles. La théorie des notions que faisait ici Leibniz, et qu'il distingue des notions de genres et d'espèces, est base de la monadologie, c'en est la logique. Les monades ne sont pas les notions d'espèces ni de genres, elles ne peuvent donc être que la notion d'individu ou des substances individuelles, notion infiniment plus riche et plus complexe que les précédentes, et dont l'analyse mène à l'infini.

La monade n'est point seulement l'idée du genre; elle est l'idée de l'individu (1). Elle n'est point seulement l'élément de la ressemblance, mais de la différence. Le principe de l'identité des indiscernables porte que, s'il y avait deux monades parfaitement semblables elles n'auraient point de raison d'être. La monade, comme notion individuelle, a toutefois des rapports avec la notion de genre et d'espèce. Elle a son rapport avec l'espèce, parce que l'individu renferme les lois de l'espèce, *quod omne individuum sit species infirma,* et elle a son rapport au genre, parce qu'elle ne développe que ce que l'idée générique y a déjà préformé. Celui qui a bien compris ce rapport de l'universel et de l'individuel dans la monade, celui là a profité avec Leibniz et a compris sa réforme de la substance. C'est Schelling qui s'exprime ainsi. C'est sur ce rapport de l'universel et du particulier qu'est fondée cette définition de l'Adam philosophique, ou d'un premier homme intellectuel et moral, qui effrayait un peu son correspondant. Et cependant, dit Leibniz, que renferme-t-elle si ce n'est ce que tous les philosophes entendent en disant : *prædicatum inesse subjecto vero propositionis,* ce que Arnauld lui-même est forcé de m'accorder, ce qui est enfin une proposition affirmative universelle de la logique vulgaire. Il est vrai que les suites d'un dogme si manifeste sont paradoxes, mais c'est la faute des philosophes, qui ne poursuivent pas assez les notions les plus claires. Ainsi l'inhésion des prédicats dans le sujet est conforme à la logique, à la grammaire au témoignage des langues, et Leibniz fonde sur cette proposition claire, qui n'est autre que celle de la raison suffisante, la théorie des notions individuelles correspondant aux substances individuelles.

On s'étonne qu'Arnauld n'ait pas ici relevé contre Leibniz l'ancienne distinction entre la *ratio essendi* et la *ratio cognoscendi.* Il est très vrai que les prédicats sont dans un sujet, que l'adjectif

(1) Tout individu, dit M. Waddington, qui a traité de ces questions dans ses *Essais de logique*, tout individu a évidemment tous les caractères du genre auquel il appartient. Le genre a aussi sa compréhension, c'est-à-dire un ensemble de caractères qui le constituent. Cette compréhension est beaucoup moindre assurément que celle de l'individu, dans lequel s'est ajoutée à la compréhension du genre une foule de qualités individuelles et accidentelles. Le genre est dans les individus, il y est tout entier par sa compréhension, seulement il y est avec d'autres éléments qui, en augmentant cette compréhension, diminuent son extension. On retrouve dans ces aperçus de logique, les fondements d'une distinction et du rapport entre la notion individuelle et la notion de genre.

dépend du substantif; mais a-t-on le droit de faire servir ainsi la logique grammaticale à résoudre une question qui ne touche ni à logique ni à la grammaire, et d'en induire l'inhésion des propriétés de la substances dans un sujet. Évidemment Leibniz commet un paralogisme, s'il prétend baser l'inhérence des accidents dans la substance sur l'enveloppement des prédicats dans le sujet. C'est ce que Kant lui reproche, et ce qui, suivant lui, a vicié à sa source la psychologie transcendentale. Ce qui est vrai de l'idée ne peut s'affirmer de l'objet, et réciproquement. Cette erreur, vingt fois relevée dans Spinoza, doit l'être aussi dans Leibniz, quand elle s'y trouve. C'est, disait Kant, la source de toutes les amphibologies. Zimmermann ajoute que c'est le dernier mot du nonadisme : *die parole der Monadismus*. Cette question, réservée pour la critique du Leibnizianisme, nous amène à dire un mot de la méthode.

La correspondance avec Arnauld nous donne la détermination rigoureuse du procédé qu'il emploie. Il est très remarquable qu'Arnauld, effrayé des premiers effets de ce procédé, lui oppose catégoriquement la méthode psychologique (1).

« C'est pourquoi, Monsieur, il me semble que je ne dois regarder comme enfermé dans la notion individuelle de moi que ce qui est tel que je ne serais plus moi, s'il n'était en moi, et que tout ce qui est tel au contraire qu'il pourrait être en moi ou n'être pas en moi, sans que je cessasse d'être moi, ne peut être considéré comme étant enfermé dans ma notion individuelle, quoique, par l'ordre de la providence de Dieu, qui ne change point la nature des choses, il ne puisse arriver que cela ne soit en moi. C'est ma pensée, que je crois conforme à tout ce qui a toujours été cru par tous les philosophes du monde. Ce qui m'y confirme, c'est que j'ai de la peine à croire que ce soit bien philosopher que de chercher dans la manière dont Dieu connaît les choses, ce que nous devons penser ou de leurs notions spécifiques ou de leurs notions individuelles. L'entendement divin est la règle de la vérité des choses *quoad se*, car que savons-nous présentement de la science de Dieu? Nous savons qu'il connaît toutes choses, et qu'il les connaît toutes par un acte unique et très simple qui est son essence. Quand je dis que nous le savons, j'entends par là que nous sommes assurés que cela

(1) Lettre d'Arnauld, p. 293.

doit être ainsi. Mais le comprenons-nous, et ne devons-nous pas reconnaître que, quelque assurés qus nous soyons que cela est, il nous est impossible de concevoir comment cela peut être?

Leibniz lui répond (1) : « Je trouve que vous faites encore une autre objection, Monsieur, qui n'est pas prise des conséquences contraires en apparence à la liberté, comme l'objection que je viens de résoudre, mais qui est prise de la chose même et de l'idée que nous avons d'une substance individuelle, c'est-à-dire celle de moi; c'est là qu'il vous paraît qu'on doit chercher ce qu'on doit dire d'une notion individelle, et non pas dans la manière dont Dieu conçoit les individus, et, comme je n'ai qu'à consulter la notion spécifique d'une sphère pour juger que le nombre des pieds du diamètre n'est pas déterminé par cette notion, de même, dites-vous, je trouve clairement dans la notion individuelle que j'ai de moi que je serais moi, soit que je fasse ou que je ne fasse pas le voyage que j'ai projeté.

« Pour y répondre distinctement, je demeure d'accord que la connexion, quoiqu'elle soit certaine, n'est pas nécessaire, et qu'il m'est libre de faire ou de ne pas faire ce voyage; car, quoiqu'il soit enfermé dans ma notion que je le ferai, il y est aussi que je le ferai librement, et il n'y a pas en moi de tout ce qui se peut concevoir *sub ratione generalitatis seu essentiæ, seu notionis specificæ, sive incompletæ*, dont on puisse tirer que je le ferai; au lieu que, de ce que je suis homme, on peut tirer que je suis capable de penser, et, par conséquent, si je ne fais pas ce voyage, cela ne combattra aucune vérité éternelle ou nécessaire. Cependant, puisqu'il est certain que je le ferai, il faut bien qu'il y ait une connexion entre moi, qui suis le sujet, et l'exécution du voyage, qui est le prédicat. *Semper enim notio prædicati inest subjecto in propositione vera.*

« Je demeure d'accord aussi que, pour juger de la notion d'une substance individuelle, il est bon de consulter celle que j'ai de moi-même, comme il faut consulter la notion spécifique d'une sphère pour juger de ses propriétés, quoiqu'il y a bien de la différence, car la notion de moi en particulier et de tout autre substance individuelle est infiniment plus étendue et plus difficile à comprendre qu'une notion spécifique comme est celle de la sphère,

(1) Lettres à Arnauld, 3e lettre.

qui n'est qu'incomplète et n'enferme pas toutes les circonstances nécessaires pour venir à une certaine sphère. Ce n'est pas assez que je me sente une substance qui pense, il faudrait concevoir distinctement ce qui me discerne de tous les autres esprits possibles, mais je n'en ai qu'une expérience confuse. Cela fait que, quoiqu'il soit aisé de juger que le nombre des pieds du diamètre n'est pas enfermé dans la notion de la sphère en général, il n'est pas si aisé de juger certainement (quoiqu'on le puisse juger assez probablement) si le voyage que j'ai dessein de faire est enfermé dont ma notion, autrement il serait aussi aisé d'être prophète que d'être géomètre. Cependant, comme l'expérience ne me saurait faire connaître une infinité de choses insensibles dans les corps, dont la considération générale de la nature du corps et du mouvement me peut convaincre, de même, quoique l'expérience ne me fasse pas sentir tout ce qui est renfermé dans ma notion, je puis connaître en général que tout ce qui m'appartient y est enfermé par la considération générale de la notion individuelle. Il faut aussi qu'il y ait une raison *a priori*, indépendante de mon expérience, qui fasse qu'on dit véritablement que c'est moi qui ai été à Paris, et que c'est encore moi et non un autre qui suis maintenant en Allemagne, et par conséquent *il faut que la notion de moi lie ou comprenne les différents états.* Autrement on pourrait dire que ce n'est pas le même individu quoiqu'il paraisse de l'être. Et, en effet, quelques philosophes, qui n'ont pas assez connu la nature de la substance et des êtres indivisibles ou êtres *per se*, ont cru que rien ne demeurait véritablement le même. » C'est la méthode de l'apriorisme.

Toutefois on aurait tort de croire que Leibniz dédaigne l'expérience : il lui assigne un rôle secondaire, mais il ne la rejette ni ne la repousse entièrement. L'expérience lui a fourni les données, mais elle ne les fournit pas toutes et, de là, la nécessité de s'élever aux idées générales, ou, comme il le dit ailleurs, d'intégrer les notions. C'est ce qu'il fait ici pour la notion d'individu ou de substance individuelle. Cette notion est beaucoup plus riche que l'expérience ne saurait la donner, et Leibniz en fait une catégorie ou un terme intégral, primitif, irrésoluble, une notion générale enfin d'où il déduit tout ce qui y est contenu : sans cela on n'obtiendra jamais la science de l'individu, mais une indication très in-

complète qui n'est pas la science. Nous indiquons le procédé, nous ne le justifions pas. Nous savons ce qu'il y a de hardi, de périlleux même à concevoir ainsi l'individu *a priori*, à généraliser sa notion, puis à en déduire tous ses attributs. Il suffit qu'Arnauld nous ait prémuni contre le danger de cette tendance. De telles conséquences sont assez graves pour qu'il ne faille ni les approuver ni les rejeter sans un examen sérieux. Nous les retouverons et nous en retouverons ailleurs de semblables, et nous les réunirons plus tard pour en faire l'objet d'une discussion générale et approfondie : toutefois, de l'ensemble de la correspondance, il résulte que la méthode qu'il a suivie pour s'élever de la matière aux formes, et retrouver les véritables substances spirituelles, est la méthode dialectique élevée à un degré de précision supérieure. La justification du procédé qu'il emploie est dans cette phrase d'une de ses lettres à Arnauld : « Vous dites de ne pas voir ce qui me porte à admettre ces formes substantielles, ou plutôt ces substances corporelles douées d'une véritable unité, mais c'est parce que je ne conçois aucune réalité sans une véritable unité. »

Dans la nature, il y a des composés, des mélanges, des agrégations, les corps et la matière, dont l'essence paraît d'être plusieurs. C'est ce que Platon appelait le multiple, τὰ πολλά, par opposition à l'unité; et Descartes ne leur accorde pas plus de réalité. Sont-ce des êtres? Je ne sais, peut-être ce ne sont que des phénomènes bien liés. Mais la réalité même, que leur donne cette liaison, ne s'explique pas sans une véritable unité.

Je dis une véritable unité, parce qu'il en est une, accidentelle, fortuite, ou de raison, qui n'a rien de réel : celle d'une armée, d'un troupeau par exemple, et en général de tous les êtres par agrégation. Celle que je cherche, au contraire, est substantielle, il faut la distinguer de tout autre. Elle n'est pas accidentelle, elle ne se forme pas par agrégation; l'arrangement régulier ou irrégulier n'y fait rien, ce n'est pas non plus une simple unité de raison ou de perception qui ne serait encore que phénoménale, c'est une unité de plan et de vie qui demande un être accompli, indivisible et naturellement indestructible,

Or je dis qu'il n'y a pas d'êtres réels, simples ou composés sans cette unité substantielle; qu'il n'y ait pas d'êtres simples sans unité, c'est ce dont tout le monde est d'accord. Mais je le dis aussi

des êtres composés, et je m'appuie sur un principe certain pour le prouver, car c'est une proposition identique que je tiens pour un axiome, savoir : que ce qui qui n'est pas véritablement *un* être (autrement dit, que ce qui n'est pas un) n'est pas.

Regardez bien à certaines pages des lettres à Arnauld, vous verrez poindre cette évolution dialectique de l'idée : comment ce qui est plusieurs, un corps, une portion de matière, peut-il s'appeler un être? Vous verrez que Leibniz ne déduit pas l'unité de la pluralité, mais qu'il remonte de la seconde à la première et qu'il passe, comme il le dit, de la matière aux formes, ou des phénomènes aux lois, *institutâ resolutio materiæ in formas,* sans se laisser captiver ou distraire par les degrés inférieurs qui pourraient arrêter son élan.

Cette méthode, qui ne s'élance pas d'un bond d'un extrême à l'autre, mais qui remonte graduellement la chaîne des êtres, prend les composés les plus inférieurs, cherche ce qu'ils renferment d'être ou de réalité, retrouve l'unité sous la pluralité, la forme sous la matière, la loi sous le phénomène, et arrive aux formes nécessaires à l'être, — c'est la méthode dialectique, entrevue par Platon, retrouvée par les principaux scolastiques et élevée par Leibniz à sa plus haute puissance.

CHAPITRE VIII

De l'harmonie préétablie et de ses origines historiques. — De ses rapports et de ses différences avec l'occasionalisme cartésien.

La correspondance avec Arnauld prouve qu'une pensée d'unité, d'unité vivante et vraiment féconde, préside à la monadologie. Ce sont les lois de l'organisation et de la vie que cherche Leibniz; et l'unité de vie fait la base de ses recherches. Mais l'analyse des substances lui montre d'autre part une pluralité infinie et fait disparaître pour le philosophe, toutes ces fausses et apparentes unités, qui ne sont que fortuites ou nominales, et collectives. Il voit partout plusieurs êtres *plura entia* là où nous croyons voir un seul être. Et, sur ce point encore, la science est venue lui donner raison quand il dit : « La multitude des substances dont la masse est celle du corps entier ». Comment ce qui est plusieurs peut-il s'appeler un être? Comment peut-on affirmer l'unité de ce qui est dans la multiplicité? C'est, nous l'avons vu, par l'analyse des substances d'après laquelle l'unité est seule base de leur identité.

Mais l'idée de l'unité, se trouvant intimement liée, dans un tel système, à celle de la pluralité, et faisant d'ailleurs la base du système doit se retrouver aussi dans la nature même des individus et dans l'accord et l'harmonie des substances d'où résulte l'univers ou l'ensemble des êtres. Seulement elle s'y doit retrouver comme principe de l'harmonie, si l'harmonie, d'après la définition même de Leibniz, est une sorte d'unité dans la multitude, *unitas in multitudine.*

Or, toute créature, d'après Leibniz, est une multitude, une pluralité : *plura entia.*

Il s'agit donc, après avoir constaté l'unité dans la pluralité, de chercher le rapport de la pluralité à l'unité, de la variété au plan.

Quel est ce rapport?

Ce problème, ainsi posé, est très vaste, il comprend l'accord de l'âme et du corps dans un même individu; l'accord des subtances entre elles dans un même univers; et enfin leur accord en Dieu. A l'élévation du point de vue métaphysique où Leibniz était placé, c'est ainsi que se présentait à lui le problème de l'accord et de la communication des substances, et la solution qu'il cherchait, qu'il croyait dès lors avoir trouvée, avait le mérite de s'appliquer à ces trois ordres de questions. Mais ici, nous n'avons à nous en occuper que dans ses rapports avec le cartésianisme, c'est-à-dire au point de vue général de la communication des substances.

La solution que Leibniz a donnée est restée fameuse à titre d'hypothèse ingénieuse, hardie, mais généralement rejetée. Elle porte le nom *d'harmonie préétablie* dans le système général et définitivement arrêté de son auteur.

Après avoir retrouvé les monades sous un autre nom dans la correspondance avec Arnauld, nous allons l'interroger sur cette nouvelle et difficile hypothèse, et remonter aux sources de l'harmonie, comme nous sommes remontés à celles de la monadologie. C'est le seul moyen de ne pas se tromper sur la véritable pensée de Leibniz.

Nous montrerons d'abord dans la correspondance avec Arnauld la première ébauche de l'harmonie préétablie sous un autre nom plus scolastique et moins beau, l'hypothèse de la concomitance, absolument comme nous avions retrouvé les monades sous l'enveloppe scolastique des formes substantielles. Nous verrons encore que ces deux parties du système définitivement constitué se tiennent étroitement dès l'origine, et que, de même que l'harmonie est le résultat des monades, l'hypothèse de la concomitance est une suite de la réhabilitation des formes. Après quoi nous discuterons, pièces en mains, les différentes hypothèses qu'on a faites et surtout les plus nouvelles, pour expliquer l'harmonie préétablie, savoir si elle est la même thèse que l'occasionalisme des cartésiens et un reste du cartésianisme, ou bien si elle n'est qu'un spinozisme déguisé, et après avoir refuté ces différentes conjectures, nous nous aiderons de nouvelles découvertes pour donner une nouvelle

explication de l'harmonie préétablie, la seule qui nous paraisse véritable et d'accord avec le système de Leibniz. C'est ainsi que l'étude des sources nous montrera dans l'harmonie préétablie l'un des fruits de la monadologie, et, dans l'une et l'autre, le développement des germes que nous avons signalés dès la première partie, dans Aristote, et dans les scolastiques sous le nom de ces formes généralement méprisées, mais vivifiées par le génie de Leibniz.

La correspondance avec Arnauld prouve que l'harmonie préétablie a sa source dans l'hypothèse de la concomitance, et qu'elle est bien la même en effet qui paraîtra dans les lettres à Bayle sous le nom d'harmonie préétablie (1). Seulement, c'en est une ébauche scolastique, mais déjà, avec tous les principaux traits du système futur. Ceci résulte des explications même de Leibniz à Arnauld : « Il n'y a donc que l'hypothèse de la concomitance, lui écrit-il, ou de l'accord des substances entre elles, qui explique tout d'une manière concevable et digne de Dieu, et qui même, est démonstrative et inévitable à mon avis, selon la proposition que nous venons d'établir. » Et il en résulte que toutes les thèses et les éclaircissements nouveaux que nous trouvons dans la correspondance avec Arnauld s'appliquent à l'harmonie préétablie.

Or ce mot même de la concomitance, *concomitari*, prouverait suffisamment l'origine scolastique de l'harmonie préétablie, quand bien même nous n'aurions pas ce fait plus décisif encore que c'est concuremment avec la réhabilitation des formes substantielles que cette nouvelle hypothèse se développe. C'est dans la même période de formation du système, c'est par suite des mêmes études et par la force d'une même pensée que ces deux opinions si chères à Leibniz se sont produites.

Arnauld lui fait des objections à la fois sur ces deux thèses de sa correspondance : 1°, l'hypothèse de la concomitance; 2°, la réhabilitation des formes substantielles. Leibniz répond qu'elles sont toutes deux la suite de la première proposition qui a été l'origine de cette correspondance. Et, dans un écrit spécial, retrouvé à Hanôvre, et qui semble un projet

(1) Appendice p. 280. Quand, huit ans plus tard, il exposa ce système dans les journaux de France, il se reporte à sa correspondance avec Arnauld, comme à la première origine de ce système. Voir dans cette correspondance une note étendue sur l'hypothèse de la concomitance, p. 280.

d'éclaircissement sur cette hypothèse, il commence : « L'hypothèse de la concomitance est une suite de la notion que j'ai de la substance. » Or, c'est cette opinion de la substance individuelle qui se traduisait chez lui en formes substantielles. Ainsi la souche est commune, le berceau est le même, l'unité d'origine incontestable. L'astre de la scolastique présidait à la naissance des harmonies préétablies, comme il éclaire la réapparition des formes.

L'hypothèse de la concomitance est une suite de la notion que j'ai de la substance. Nous connaissons cette notion. D'après le principe posé plus haut, l'harmonie préétablie en découle, et sa vérité ou sa fausseté en dépend : cette notion est longuement développée par Leibniz dans ses premières lettres à Arnauld. C'est le point qu'il a établi avec le plus de soin, nous l'avons vu. Déjà, dans le discours de métaphysique, il lui avait dit que les substances individuelles particulières sont des résultats d'une certaine vue de Dieu sur le monde. Dans ce sommaire (nos 8 et 9), il indique de nouveau cette pensée (no. 8). Pour distinguer les actions de Dieu et des créatures, on explique en quoi consiste la notion d'une substance individuelle ; no 9, que chaque substance singulière exprime tout l'univers à sa manière et que, dans sa notion, tous ces événements sont compris avec toutes leurs circonstances et toute la suite des choses extérieures. Et pour qu'on ne s'y trompe pas, (no 10), que l'opinion des formes substantielles a quelque chose de solide, et puis enfin, (no 14), Dieu produit diverses substances selon les différentes vues qu'il a de l'univers et par l'intervention de Dieu, la nature propre de chaque substance porte que ce qui arrive à l'une répond à ce qui arrive à toutes les autres sans qu'elles agissent immédiatement l'une sur l'autre. Ainsi, dans cet ordre et cet enchaînement de propositions qu'il envoie à Arnauld, la thèse 14 qui contient l'hypothèse de la concomitance, type de l'harmonie préétablie, est elle-même précédée de la thèse 10 qui contient la réhabilitation des formes substantielles, et emprunte elle-même sa confirmation aux nos 8 et 9 où est énoncée la définition de la substance. Voilà donc la marche et la gradation du système : idée de la substance singulière ou de l'individu, qu'une telle notion suppose et appelle les formes pour pouvoir être conçue ; que ces formes, dans leur extrême variété, produisent l'harmonie ou l'accord des substances entre elles ; c'est-à-dire qu'elles mettent de l'unité dans la variété.

Tout dépend donc de la première proposition, puisque les autres n'en sont que des suites. Mais cette première proposition est elle-même discutée à fond dans les six premières lettres de la correspondance : nous ne pouvons ici qu'indiquer le résultat de cette discussion. Le fait est qu'Arnauld l'avait d'abord rejetée comme condamnable peut-être même comme absurde, mais que, ramenée peu à peu par les explications de Leibniz, il fut contraint de reconnaître qu'elle était fort spécieuse, et qu'avec un philosophe tel que Leibniz, il fallait y regarder à deux fois avant de rejeter ou d'approuver.

Arnauld, forcé de se rendre sur le premier point qui était le principal, demande de nouvelles explications sur cette hypothèse de la concomitance.

On le comprend aisément; car le tour paradoxal que prenaient les idées de Leibniz était bien fait pour étonner Arnauld. Hé quoi! Leibniz vient d'établir par des raisonnements spécieux l'indépendance absolue, radicale, des substances individuelles, et déjà il parle de les unir, d'en établir l'accord. N'était-ce pas assez de hardiesse déjà que ces principes nouveaux qu'il vient d'établir, tels que l'enveloppement des phénomènes au sein de la substance, et les générations spontanées qu'elle tire sans cesse de son propre fond sans avoir rien reçu du dehors? Et faut-il admettre que toutes ces substances indépendantes, autocrates, si je puis dire ainsi, de Leibniz se trouvent dans un accord parfait? Il y a plus, répond Leibniz, c'est une suite de ce que j'ai dit de la substance. Nous arrivons ici au nœud véritable de la question. Le dualisme cartésien accepté par Arnauld faisait de l'union de l'âme et du corps un problème insoluble, et, bien qu'il ait varié là dessus, qu'on lui ait même, sans attendre des explications plus précises, attribué l'hypothèse de l'occasionnalisme pour la première fois formulé par son école, on peut dire, d'après le témoignage de sa correspondance, qu'il avait quitté la partie sur ce point.

On a voulu voir cependant, par besoin de rattacher Leibniz à Descartes : 1° l'occasionnalisme dans Descartes, et 2° une suite de l'occasionnalisme dans l'harmonie préétablie. Je ne le crois pas. Mais je suis loin d'admettre que Leibniz soit arrivé du premier coup aux précisions de la science sur ce point difficile. Il nous a dit lui-même quelque part qu'il avait d'abord, faute de mieux,

embrassé l'occasionnalisme, mais que ce fut pour en sortir par l'hypothèse de la concomitance, première ébauche de l'harmonie préétablie.

En effet, c'est dans un de ces éclaircissements à Arnauld qu'on voit apparaître pour la première fois le mythe gracieux et poétique de plusieurs bandes de musiciens ou de chœurs jouant séparément leur parties, sans se voir et s'entendre, s'accordant parfaitement, conservant leurs notes, chacun les siennes, et l'on y voit, sauf le nom, l'idée même de l'harmonie préétablie.

Ce n'est que plus tard, dans les éclaircissements à Foucher, que le mot d'harmonie préétablie paraît pour la première fois.

Maintenant, faut-il voir dans cette hypothèse, comme on l'a dit, un reste de cartésianisme, ou, comme d'autres ont dit avec plus d'apparence, une concession faite aux cartésiens? Il est certain que, parlant à Arnauld qui paraît pencher pour leurs sentiments, Leibniz pourrait chercher à se les concilier par ses expositions On voit, même dans sa correspondance, qu'il cherche à tirer à lui Descartes en se fondant sur ce qu'il ne s'est pas explipué sur les causes occasionnelles (1). « Et d'ailleurs je crois qu'en tout ceci un cartésien sera de mon sentiment, excepté que je suppose qu'il y a à l'entour de nous d'autres âmes que la nôtre à qui j'attribue une expression ou perception inférieure à la pensée, au lieu que les cartésiens refusent le sentiment aux bêtes et n'admettent point de formes substantielles hors de l'homme (2) ». Mais il ne faut pas s'en tenir à ces démonstrations extérieures, et le véritable sentiment de Leibniz est quelques lignes plus bas.

Quelque soit le désir de conciliation qui l'anime, on voit partout percer son sentiment véritable, et la correspondance avec Arnauld ne permet pas de douter qu'il entendit réfuter l'occasionnalisme par sa nouvelle hypothèse.

Deux systèmes avaient cours alors, l'un employait la voie de causalité, c'était celui de l'influence physique, l'autre la voie d'assistance, c'était celui des causes occasionnelles. Leibniz les rejette toutes les deux, et, s'il reproche au premier d'être grossier

(1) Peut-être que M. Descartes était plutôt pour cette concomitance que pour l'hypothèse des causes occasionnelles, car il ne s'en est point expliqué là dessus que je sache (app. p.)

(2) Enfin il prévient Remond de Montmort que, dans les journaux de Paris et de Hollande, il s'accomode au style des cartésiens.

à force d'être vulgaire, il reproche au second de recourir aux miracles, et de ne pas satisfaire un philosophe d'une manière naturelle. Ailleurs il va jusqu'à appeler ces miracles auxquels recourent les cartésiens, miracles déraisonnables. Il est donc impossible de voir historiquement dans l'hypothèse de Leibniz une suite de celle de Descartes ou de son école. Mais, philosophiquement, la divergence est plus grande, l'hypothèse de la concomitance est bien, comme Leibniz le disait à Arnauld, une suite de la notion qu'il avait de la substance.

Comment le cartésianisme aurait-il pu devancer Leibniz sur ce point? Il n'avait pas le premier principe de son harmonie, celui sur lequel est fondé son système, que représente la forme dans sa notion la plus vaste, dans son acception la plus connue, l'unité dans la pluralité, c'est-à-dire l'harmonie que nous cherchons *unitatem in multitudine*. Mais qu'est-ce au fond que cette forme? Un principe d'action; et c'est à un système de passivité qu'il la devrait! Cette force qui vient se substituer à la passivité des cartésiens, c'est aux cartésiens qu'il l'avait empruntée! Mais elle agit spontanément et est elle-même une loi de la nature. Les cartésiens recourent au miracle, où est le rapport? A la passivité pure, Leibniz oppose l'activité des substances; au miracle, la nature; au changement continuel des lois établies, le cours régulier des lois de l'organisme; à l'accord forcé, miraculeux, l'accord naturel spontané, *spontaneam relationem*. De là ce mot de concomitance par lequel il indique le concours de l'organisme et les harmonies de la nature. Le changement du miracle en une loi naturelle, constante, est la découverte de Leibniz. Chez les occasionnalistes, vous voyez l'ouvrier sans cesse occupé à remonter sa machine, à changer les ressorts, à avancer ou à retarder les aiguilles par des miracles d'invention et des prodiges de combinaisons dont il eût pu s'épargner la fatigue. Chez Leibniz, tout marche en concours *ab initio*, tout gravite vers une fin. Le mécanisme lui-même est disposé de la manière la plus convenable pour atteindre le but et réaliser le plan du souverain auteur.

Le miracle est sans doute encore à l'origine des choses; mais ensuite, c'est sous forme naturelle que les faits se produisent; ce sont des forces spontanées qui accomplissent les lois de l'organisme, aussi bien dans le corps que dans l'âme. La nature elle-

même entre dans le jeu, et la communication des substances est rangée parmi ceux de la métaphysique rationnelle. Mais vous insistez et vous dites : Descartes a le premier découvert une grande loi de la nature qui règle tout cela. Oui, mais Leibniz a démontré qu'elle est fausse, et non seulement il a prouvé la fausseté des lois de Descartes, mais il en a inventé d'autres qui sont vraies. En doutez-vous ? Comptons ; car Leibniz a tout réduit au calcul ; c'est le calcul du moindre changement qui a guidé Descartes, et c'est par le calcul du moindre changement que Leibniz a corrigé ses erreurs : la loi qu'il substitue à la sienne n'est pas une simple modification dans la forme, c'est une modification profonde, radicale, que cet énoncé algébrique rendra plus saisissant peut-être. Pour Descartes, ce qui se conserve c'est le mouvement $m\,v = constante$. Pour Leibniz c'est là force, $m\,v^2 = constante$ (1). Enfin, Descartes trouble l'harmonie comme à plaisir, en faisant changer la direction du mouvement. Leibniz prouve que la direction se conserve et donne les lois de la direction qui sont tout aussi constantes que celles de la force (2). Malebranche, Spinoza tombent dans l'erreur de Descartes; Leibniz seul la relève et la corrige. Évidemment, ni Descartes, ni Malebranche, ni Spinoza n'ont donc pu s'élever à l'harmonie préétablie de Leibniz. Si l'histoire et la philosophie sont d'accord pour prouver que l'occasionnalisme et l'harmonie préétablie sont deux doctrines distinctes et même opposées, dont l'une exclut l'autre, ou du moins atteste un nouvel effort et un très grand progrès de l'esprit métaphysique au XVII[e] siècle, on ne voit plus ce qui reste de cartésianisme dans la philosophie de Leibniz. Il semble que le dernier germe en est pour ainsi dire extirpé; toutefois une dernière objection peut s'élever. Les âmes, dira-t-on, ne sauraient dans l'un et l'autre système modifier les lois de la matière. Leibniz en convient, ainsi que le prouve le n° 10 du sommaire. « Que l'opinion des formes substantielles a quelque chose de solide, mais que ces formes ne changent rien dans les phénomènes et ne doivent point être employées pour expliquer les effets particuliers. » Il est impossible de déclarer en

(1) C'est-à-dire la masse par la vitesse dans le premier cas, et la masse par le carré de la vitesse dans le second.

(2) Voyez le chapitre sur l'inertie et la conservation des forces, deuxième partie.

termes plus exprès que les lois du mécanisme restent intactes. Il recourt même constamment aux explications mécaniques : alors à quoi bon ces formes ou âmes qu'il se vante d'avoir introduites?

Cette objection est spécieuse. Elle se sert habilement de la concession que Leibniz avait voulu faire aux cartésiens de son temps, pour donner le change sur sa véritable opinion. Mais si cette concession n'est qu'apparente dans les termes, dans l'éternelle comparaison de ces deux horloges qui est commune aux deux systèmes, on avouera que l'objection perd de sa force et que l'erreur de ceux qui la font ne saurait être plus complète.

Hé bien oui, Leibniz admet, comme ils le disent, que ces formes ou âmes ne dérangent rien aux lois de la matière, que celles ci suivent leur cours, que les explications mécaniques sont toujours bonnes, mais pourquoi? C'est que ces formes sont les lois mêmes et que, dès lors, elles n'ont rien à y changer.

Les âmes sont le plan et la fin du corps, ceux-ci ne font que développer ce qui est concentré en celles-là. Vous croyez, vous cartésiens, que les lois de la matière ont une nécessité fatale géométrique : c'est une erreur. Elles ont de la constance et de la convenance. L'ordre des causes efficientes se rencontre avec celui des causes finales. Et comme ce ne peut être par une nécessité fatale, absolue, ainsi que le voulaient Descartes et Spinoza, c'est donc par une prévoyance et une sagesse infinies, ainsi que Leibniz l'avait conçu.

Ainsi, par la force même du système, il est impossible de parler d'harmonie préétablie sans voir aussitôt reparaître les monades et, comme celles-ci ne sont pas d'origine cartésienne, l'harmonie préétablie ne l'est pas non plus. Les monades sont les lois de la nature en acte dans chaque être ; le principe intérieur qui la pousse et la soumet à la loi éternelle, leur plan immatériel et divin, la source du mécanisme : *fons mechanismi* (1). On voit naître, du fond d'activité propre à chacune, les lois qui la régissent et comme les sources de son action.

Mais alors, est-il vrai, comme on l'a dit encore en Allemagne (et

(1) On peut même dire que ces lois sont naturelles essentielles à cette entéléchie ou force primitive que Dieu a mise dans le corps, par conséquent à la substance corporelle. Si elles n'en naissaient point, elles ne seraient pas naturelles, mais miraculeuses (Leibniz).

cette hypothèse spécieuse est plus nouvelle), que l'harmonie préétablie elle-même n'est que la forme exotérique d'une doctrine secrète qui était la véritable opinion de Leibniz, et dont sa comparaison des musiciens et des horloges était une atténuation prudente et accommodée aux scrupules de la théologie naturelle? En un mot est-ce à la doctrine de l'identité dont le véritable père est Spinoza que l'harmonie préétablie doit conduire (1)?

Sans doute, les comparaisons qu'emploie Leibniz sont populaires, et on les retrouve dans sa *Théodicée* et sa *Monadologie*, c'est-à-dire dans ceux de ses écrits destinés à des princes et à des princesses. On doit donc chercher le sens caché sous ces symboles. Mais que ce soit à Spinoza qu'il incline en brisant tous ses liens avec Descartes, voilà ce qu'on ne peut admettre, si l'on jette les yeux sur un document publié et qui paraît aujourd'hui faire cesser tous les doutes (2). Et d'ailleurs s'il était besoin de nouvelles preuves, les prémisses de l'hypothèse de la concomitance, qu'il envoyait à Arnauld, nous le montre non moins éloigné de l'unité de Spinoza que du dualisme de Descartes. Il n'admet pas le dualisme de Descartes parce qu'il lui faudrait renverser toutes ses notions sur la substance et admettre à côté de substances simples, immatérielles, indivisibles, d'autres qui seraient étendues, partageables et composees, et, par conséquent, l'opposé des monades. Mais il n'admet pas non plus ce moyen commode qu'emploie Spinoza, ne pouvant les unir, de les identifier l'une avec l'autre, parce que ce serait admettre l'identité fausse de la pensée et de l'étendue, et revenir au plus effroyable mécanisme pour l'âme et pour le corps.

(1) Thomsen en 1832 avait déjà étudié à fond cette question dans sa théorie : *Systematis Leibnitiani in philosophia maxime expositio quidem ratione imprimis habita questionis unum alia esoterica, alia exoterica habuerit virille dogmata.* Il cite ses auteurs : ce sont non seulement les contemporains de Leibniz, Plaffet, Leclerc, dont le jugement sur la Théodicée sera réfuté plus tard, c'est Lessing qui, après avoir soutenu le spinozisme, est revenu ensuite à la monadologie. C'est Jacobi qui le déclare insaisissable, tant il varie suivant les intelligences auxquelles il s'adresse et l'angle sous lequel il leur écrit. Ce sont Herder et Creuzer qui ne voyaient que des images poëtiques dans la personnalité de Dieu et la contingence de la volonté. C'est Tholuck enfin qui, dans son commentaire de la lettre à un Romain (8. v. 28), le soupçonne de s'accommoder au vulgaire, quand dans la Théodicée il veut non pas que ce soit la prescience divine qui constitue les futurs, mais les futurs qui constituent la prescience divine ; enfin ce sont les deux grands philosophes de l'Allemagne moderne, Fichte et Schelling, qui en appellent de Leibniz, compris comme il l'est vulgairement, au Leibniz plus sublime. *Quibus altiir intellectus.*

(2) *Réfutation inédite de Spinoza* par Leibniz.

CHAPITRE IX

LES OBJECTIONS A L'HARMONIE PRÉÉTABLIE.

L'harmonie préétablie, comme tout grand système, rencontra des objections nombreuses. Nous prendrons les trois plus illustres contradicteurs, Arnauld, Bayle et Bernoulli. Le caractère de ces objections diffère, suivant le point de vue de chacun d'eux. Celles d'Arnauld sont cartésiennes pures; celles de Bayle sont surtout psychologiques; celles de Bernoulli sont plutôt d'un physicien. Nous aurons ainsi l'ensemble le plus complet d'objections qu'on a pu faire à l'harmonie préétablie.

Nous avons vu les objections d'Arnauld, mais comme la correspondance avec Leibniz est venue jeter un jour nouveau sur cette question difficile, et éclairer les origines de l'harmonie préétablie, nous devons en bien apprécier le caractère. Nous le devons d'autant plus que, dans un enseignement récent, dont Leibniz fut l'objet, nous trouvons ces questions présentées sous un jour différent, et qui infirme les résultats les plus certains de cette correspondance.

A en croire le maître dont je parle (1), Arnauld n'aurait pas eu de peine à reconnaître dans l'harmonie préétablie ce qu'il faut y voir, une modification peu importante à l'occasionnalisme des cartésiens, et, comme il le dit encore, une conséquence médiocre du cartésianisme. On se demande, dit-il, ce que dut penser Arnauld en recevant communication de l'idée de Leibniz. Il semble

(1) M. Saisset a exposé cette opinion dans ses leçons verbales sur la philosophie de Leibniz, pendant l'année 1857.

d'abord qu'il aurait dû tout au moins la trouver bizarre et s'étonner de son étrangeté, mais Arnauld ne la juge pas telle et n'en est nullement frappé. Il répond à Leibniz qu'elle se trouve dans Malebranche et que c'est à ce philosophe qu'elle appartient. Leibniz est surpris de se voir ainsi disputer son invention; il rappelle alors que, d'après Malebranche, Dieu fait des miracles perpétuels à propos de l'âme sur le corps et à propos du corps sur l'âme. Le système de Malebranche, d'après lui, est précisément le contrepied du sien, puisqu'il admet l'intervention continuelle de la divinité, du grand chef d'orchestre du Monde. Il remarque que le mot miracle est ici détourné de son sens habituel; on entend, en effet, par miracle, non une chose extraordinaire et se présentant rarement, telle qu'une aurore boréale, mais une chose arrivant précisément en dehors des lois de la nature, telle par exemple, que la résurrection d'un mort; on n'a besoin, ajoute-t-il, de faire intervenir Dieu que pour produire des effets que les lois de la nature ne peuvent produire.

Ainsi, l'harmonie préétablie, d'après l'opinion que je rapporte, ne serait qu'une conséquence médiocre du cartésianisme, un simple changement dans la forme, presque une substitution de mots, et l'on doit admirer la sagacité profonde d'Arnauld, qui n'a pas longtemps à chercher pour découvrir le côté faible du cartésianisme. Pour nous, qui y trouvons une modification profonde et non plus simplement dans la forme, et que la sagacité d'Arnauld n'a pas été jusqu'à comprendre, nous rappellerons d'abord les faits, tels qu'ils se sont passés exactement entre Leibniz et Arnauld. Les voici. Leibniz envoie à Arnauld ce qu'il appelle son hypothèse de la concomitance. Arnauld ne comprend pas d'abord et demande des explications. Ce n'est que sur les nouveaux éclaircissements qu'on lui envoie, qu'il croit y retrouver les causes occasionnelles (1). Mais Leibniz lui ayant, dans sa réplique, laissé entrevoir une différence fondamentale (2), à savoir que le principe du mouvement est dans le corps et non pas en Dieu seul, il lui dit qu'il ruine le premier moteur d'Aristote et passe outre. Voilà le

(1) Arnauld à Leibniz, p. 304. *Nouvelles Lettres et Opuscules* à l'appendice.

(2) Je tiens que ce qu'il y a de réel dans l'état qu'on appelle le mouvement procède aussi bien de la substance corporelle que la pensée et la volonté procèdent de l'esprit. Leibniz p. 244, ibid. *Nouvelles Lettres et Opuscules* à l'appendice.

résumé exact de la discussion. Les choses ne se sont pas passées tout à fait comme on se l'imagine.

Évidemment l'exposé qu'on en fait atténue beaucoup l'importance de la polémique. La pensée cachée de Leibniz, celle sur le mouvement propre au corps, n'est pas même indiquée. Or, cette pensée, qui fait peur à Arnauld, est le fond du débat. Descartes fait communiquer le mouvement à la matière par cette chiquenaude dont parle Pascal; Leibniz en fait une propriété inhérente à la substance corporelle (1). Je conçois que cette pensée ait fait frémir Arnauld, mais ce n'était pas seulement, comme il le croit, parce qu'elle ruine la preuve de Dieu par le premier moteur d'Aristote; c'est qu'elle signale enfin la nature faisant son apparition, et montrant sa puissance sur le terrain même du mécanisme. Mais, dit-on, il s'est contenté d'y faire une légère modification; reste à savoir si la modification est légère, comme on le croit, et si ce n'est pas bien plutôt un trait de génie qui sauvait l'homme, son individualité et sa spontanéité trop compromises par Descartes. En effet, que fait ici Leibniz? Suivant Descartes, Dieu est le seul acteur, c'est lui qui nous donne sans cesse des pensées à l'occasion du corps, des mouvements à l'occasion de l'esprit. Il en résulte que le corps et l'esprit ne sont qu'une occasion, remarquez bien ce mot, une occasion pour Dieu de montrer sa puissance; ils ne sont pas même une condition de cette action. Leibniz vient, et il fait descendre cette action surnaturelle, miraculeuse dans la nature; il met cette action en nous, au lieu de la laisser en Dieu; il fait une loi naturelle du miracle même, à ce point que Schelling fait remarquer que c'est l'infini descendu dans l'homme et un moyen infaillible pour se passer de Dieu dans l'explication des phénomènes, N'est ce donc rien que cette modification au cartésianisme, que cette élimination radicale, absolue du miracle de toute la série des choses corporelles ou spirituelles, pour le laisser seulement subsister à cet instant initial, marqué d'un caractère mystérieux, la création.

Qu'on nie après cela, la création, on le peut, mais en tout cas, on ne peut pas traiter de la nature et du naturel autrement que

(1) Mais c'est ce qui me paraît bien difficile qu'un corps qui n'a pas de mouvement s'en puisse donner. Et si on admet cela, on ruine une des preuves de Dieu qui est la nécessité d'un premier moteur. Arnauld, p. 312, ibid.

Leibinz; car c'est une loi de la nature, ce n'est plus un mystère qui fait communiquer les substances, c'est, comme nous l'expliquerons en psychologie, une forme de la spontanéité naturelle, la spontanéité d'accord ou de relation, ce n'est plus du tout un fait surnaturel, une création continuée, un acte instantané et pourtant continu; non, c'est une continuité de loi qui permet, avec l'intermittence du mouvement, une série de transformations et d'espèces, en un mot, tous les faits naturels compris et expliqués. Cela valait bien la peine que Leibniz réformât Descartes, et toutes les atténuations prudentes ou forcées de l'harmonie préétablie ne sauraient prévaloir contre ce fait. Il est impossible d'ailleurs de bien comprendre cette polémique, si on ne voit pas cela, si l'on ne comprend pas que Leibniz, précisément parce que c'est à un cartésien qu'il s'adresse, un cartésien qu'il s'agit de détacher et un théologien dont il faut ménager jusqu'aux scrupules, n'avance que pas à pas, à mots couverts, et ne dévoile sa pensée que peu à peu.

Avec Bayle, Leibniz est plus libre.

Les objections d'Arnauld sont d'un théologien surtout, celles de Bayle sont surtout d'un psychologue, c'est ce qui nous les fait aimer. Mais d'abord, commençons par les éloges. Bayle, cartésien lui-même, au moins autant qu'Arnauld, ne partage pas son opinion sur l'harmonie préétablie; il n'y voit pas le moins du monde une simple dérivation de l'occasionnalisme. C'est un grand système, au contraire, un système à part qui mérite une sérieuse attention. Voilà, du reste, ce qu'il en dit dans son Dictionnaire (1).

« Je considère présentement ce nouveau système comme une conquête d'importance qui recule les bornes de la philosophie. Nous n'avions que deux hypothèses : celle de l'École et celle des cartésiens; l'une était une voie d'influence du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps, l'autre était une voie d'assistance ou de causalité occasionnelle. Mais voici une nouvelle acquisition, c'est celle qu'on peut appeler, avec le père Lami, de la connaissance de soi-même (2).

Nous en sommes redevables à M. Leibniz, et il ne se peut rien imaginer qui donne une si haute idée de l'intelligence et de la

(1) Art. Rosarius, t. 12,
(2) Traité 2, p. 226. Ed. 1699. V. harmonie préétablie.

puissance de l'Auteur de toutes choses (1). Cette supposition, quand elle sera bien développée, est le vrai moyen de résoudre toutes les difficultés. »

Il était impossible de mieux corriger et redresser Arnauld sur ce point.

Mais Bayle est un esprit critique, et l'estime qu'il fait d'un philosophe se mesure à la force de ses critiques. Voyons donc les objections après l'éloge. Comme cette discussion est une de celles dont les actes nous sont parvenus dans leur complet, et écrits de la main même de l'auteur, nous allons citer les objections de Bayle qui, pour la plupart, existent encore aujourd'hui, et les réponses de Liebniz. On trouve les objections dans le dictionnaire historique de Bayle, et les réponses de Leibniz, dans Erdmann, p. 150-154.

D'abord, il en est une générale, qui a dû influer beaucoup sur Bayle, un sceptique; c'est qu'il est l'ennemi de tout ce qui sent le miracle ou le mystère. Or l'harmonie préétablie, sans être un miracle, exige des prodiges de subtilité pour être inventée, et même pour être comprise. Qu'est-ce, aux yeux du sceptique Bayle, qu'une *concordia discors*, qu'une difformité toujours uniforme? ces mots sont de Leibniz, et en voilà assez pour mettre en garde notre spirituel critique, cela sent le surnaturel.

Les objections de Bayle étaient les suivantes :

Première objection contre l'accord spontané des êtres, tirée de l'indépendance réciproque du corps et de l'âme :

Bayle	Leibniz
1° De cette hypothèse de l'harmonie préétablie, il résulterait qu'une âme aurait le sentiment de la faim, quand même en dehors d'elle et de Dieu, il n'y aurait rien ; qu'il n'y aurait, par conséquent, aucun moyen d'apaiser cette faim, car les changements en elle sont indépendants de ceux du corps, et ne sont que les conséquences d'une loi immanente (2). Une sensation doulou-	Leibniz répond que, quand il a dit que l'âme agirait quand il n'y aurait aucun corps dans l'univers, quand même il n'existerait rien que Dieu et elle, il a fait une fiction métaphysique impossible. Ce qu'il y a de plus remarquable dans sa réponse, c'est l'art avec lequel il cherche à tirer à lui la loi d'inertie que son système paraissait vio-

(1) Item, p. 2612, Col. 2.

(2) Je ne saurais comprendre, dit-il, l'enchaînement d'actions internes et spontanées qui ferait que l'âme d'un chien sentirait de la douleur immédiatement après avoir senti de la joie, quand même elle serait seule dans l'univers. (Erdmann, p. 151.)

reuse continue et à laquelle il n'y a pas de remède est inconciliable avec la bonté et la sagesse divines.

ler, et qui était la grande loi de l'ordre naturel, selon Descartes : « Peut-être, dit-il, M. Bayle veut-il donner à entendre que ce passage spontané de la joie à la douleur est contraire a l'axiome qui nous enseigne *qu'une chose demeure toujours dans l'état où elle est une fois, si rien ne survient qui l'oblige de changer.* Je demeure d'accord de l'axiome, et même je prétends qu'il m'est favorable, comme en effet c'est un de mes fondements. N'est-il pas vrai que, de cet axiome, nous concluons, non seulement qu'un corps qui est en repos sera toujours en repos, mais aussi qu'un corps qui est en mouvement gardera toujours ce mouvement ou ce changement, c'est-à-dire la même vitesse et la même direction, si rien ne survient qui l'empêche ? Ainsi une chose ne demeure pas seulement autant qu'il dépend d'elle dans l'état où elle est, mais aussi quand c'est un état de changement, elle continue à changer, suivant toujours une même loi. Or, c'est selon moi, la nature de la substance créée de changer continuellement, suivant un certain ordre qui la conduit spontanément par tous les états qui lui arriveront, de telle sorte que celui qui voit tout, voit dans son état présent tous ces états passés et à venir.

Ainsi Leibniz se défend ici contre Bayle et les cartésiens, dont Bayle était l'organe, d'avoir voulu ruiner la loi d'inertie ; il montre, au contraire, que son hypothèse en est une suite, que le changement continu l'implique (1).

(1) Nous ne nous attendions pas à trouver ici la confirmation de notre chapitre sur la loi et le calcul du moindre changement et de celui qu'on trouvera dans la deuxième partie sur l'inertie et la conservation des forces. Nous sommes heureux de ce nouveau texte si explicite et si connu, mais dont la force ne nous avait pas autant frappé avant de le rapporter aux autres.

Il semble qu'on arrive ainsi à déchiffrer une partie de cette énigme des rapports de la loi de continuité avec la loi d'inertie pure que maintenaient les cartésiens.

BAYLE	LEIBNIZ
2° La présence de sensations douloureuses et de sentiments désagréables dans l'âme ne se concilie pas avec la spontanéité de cette dernière, car on ne peut accepter qu'elle veut se forger des douleurs elle-même. Et, en tout cas, le passage du plaisir à la douleur est un de ces sauts que Leibniz évitait si soigneusement.	Leibniz répond que les changements spontanés ne doivent point toujours être volontaires. Tout volontaire est spontané, mais il y a des actions spontanées qui sont sans élection, et, par conséquent qui ne sont point volontaires. Il n'est donc pas au pouvoir de l'âme de se désapproprier à volonté des représentations déplaisantes et de ses douleurs. Quant au passage du plaisir à la douleur, il n'est jamais aussi violent que Bayle le suppose. Il prend pour exemple un soldat qui tombe frappé au milieu de sa victoire. Eh bien, même alors, il y aura une certaine succession de l'un à l'autre, seulement elle sera un peu précipitée. Il cherchait à éclairer cela par un exemple tiré des mathématiques : « L'ellipse, disait-il, est une figure circulaire, seulement la courbe dans certaine partie de l'ellipse est beaucoup plus étendue que dans d'autres. »
3° La raison qui a fait rejeter à Leibniz le système des causes occasionnelles paraît être une fausse supposition, car, si la divinité intervient, elle agit d'après les lois générales et nécessaires, et nullement comme *Deus ex machina*.	Ce n'est pas par cette seule raison que je ne goûte pas le système cartésien, et quand on considère un peu le mien, on voit bien que je trouve en lui-même ce qui me porte à l'embrasser. D'ailleurs, quand l'hypothèse des causes occasionnelles n'aurait point besoin de miracles, il me semble que la mienne ne laisserait pas d'avoir d'autres avantages.
4° L'âme ne connaît pas ses représentations ; nous ignorons quelles perceptions nous aurons dans une heure.	Je réponds que cette vertu ou plutôt cette âme ou forme ne les connaît pas distinctement, mais qu'elle les sent confusément.
5° De quel droit Leibniz, alors qu'il a prouvé que l'âme est simple et indivisible, peut-il la comparer tout-à-coup à une horloge, c'est-à-dire à une chose qui peut diversifier ses opérations en se servant des nombreuses facultés que Dieu lui a données.	Je trouve que cette objection est digne de M. Bayle, et qu'elle est de celles qui méritent le plus d'être éclaircies. Mais aussi, je crois que si je n'y avais point pourvu d'abord, mon système ne mériterait pas d'être examiné. Je n'ai comparé l'âme avec une pendule qu'à l'égard de l'exactitude réglée des changements, qui n'est même qu'imparfaite dans les meilleures horloges, mais

qui est parfaite dans les ouvrages de Dieu, et on peut dire que l'âme est un automate immatériel des plus justes.

Quant à l'uniformité de son action, il y a une distinction à faire : 1° agir uniformément peut vouloir dire suivre perpétuellement une même loi d'ordre ou de continuation ; 2° si, au contraire, uniformément veut dire semblablement, je ne l'accorde point. Exemple : un mouvement en ligne parabolique continue toujours, d'après la même loi ; il est donc uniforme dans le premier sens, mais il ne l'est pas dans le second, car les parties de la ligne parabolique ne sont pas semblables entre elles, de même qu'un corps laissé à lui-même, ayant une fois reçu un mouvement en cercle, le garde et décrit des lignes circulaires.

Cette objection de Bayle est, en effet, capitale ; car c'était contester à Leibniz le droit de distinguer plusieurs facultés dans l'âme, pluralité de fonctions et de rapports qui ne s'explique que si les êtres simples ont la propriété d'agir sur les autres ; au lieu donc de demander comment la pluralité peut être dans l'unité, on aurait plutôt dû faire ressortir la contradiction qui existe dans un échange d'activité qui n'est pas produite par une influence extérieure, mais qui a son principe uniquement dans une *causa sui*.

Il faut considérer aussi, dit Leibniz, que l'âme, toute simple qu'elle est, a toujours un sentiment composé de plusieurs perceptions à la fois, ce qui opère autant pour notre but, que si elle était composée de pièces comme une machine. Car chaque perception précédente a de l'influence sur les suivantes, conformément à la loi d'ordre qui est dans la perception comme dans les mouvements. Ainsi la plupart des philosophes, depuis plusieurs siècles, qui donnent des pensées aux âmes et aux anges, qu'ils croient destitués de tout corps, (pour ne rien dire des intelligences d'Aristote) admettent un changement spontané dans un être simple.

Il cherche à expliquer ensuite cette variété par une infinité de rapports ou de petits sentiments indistinguables que renferment nos perceptions, mais il ne développe pas, il ne fait qu'indiquer ce point de vue que nous retrouverons dans les *Nouveaux Essais*.

Dans la deuxième édition du *Dictionnaire,* Bayle fait de nouvelles objections à Leibniz. Bayle compare la monade à un vaisseau qui, sans être gouverné par qui que ce soit, et grâce à ses lois immanentes, se rend au lieu de sa destination.

Leibniz croit qu'il serait possible à un être fini de construire une machine de ce genre ; pourquoi donc serait-il impossible à l'être infini de créer une monade de ce genre?

Leibniz, dit en un mot : tout se fait dans le corps comme si l'homme était un simple corps, un pur automate. Cela n'a-t-il pas l'air de faire croire que Leibniz reconnaissait, effectivement, un mécanisme fatal, auquel il veut échapper en vain, qu'il fait dépendre de la Divinité, qui veut tout pour le mieux, et qu'il essaie de nous présenter l'aveugle nécessité comme un ordre sage, préconçu et immuable.

Telle est, en abrégé, cette discussion célèbre, où l'avantage reste à Leibniz. Quels que soient la finesse et le bon sens de certaines objections de Bayle, il y a dans les réponses de Leibniz un mélange de gaieté et de profondeur, de force et d'atticisme qui nous les fait aimer. L'abbé Foucher, un autre de ses contradicteurs, lui reprochait que l'harmonie préétablie est une hypothèse faite après coup; peu importe lui répond Leibniz, la question est de savoir si elle donne une explication satisfaisante. Sans doute, elle a été faite après coup, c'est toujours Dieu qui commence et nous qui continuons, si nous pouvons.

Les objections d'Arnauld sont cartésiennes pures. Celles de Bayle sont surtout psychologiques; mais les objections de Bernoulli sont encore les plus fortes, les plus élégantes de toutes, ce sont celles d'un physicien et d'un mathématicien consommé.

Leibniz, qui aimait à expliquer sa pensée par des analogies tirées des mathématiques, avait eu recours à celles de la tangente et de la courbe : « Prenez un point, disait-il, un point mathématique, s'il est seul dans le monde, ou s'il pouvait jamais commencer d'être seul, il continuerait, s'échapperait selon la droite tangente, car il n'a ni mémoire, ni pressentiment, ni spontanéité. L'entéléchie, au contraire, dirige le point, infléchit le mouvement et exprime la courbe préétablie. Rien n'est violent à son égard, c'est avec spontanéité qu'elle se porte à se mettre en concours avec tous les corps de la nature. Le mouvement, il est vrai, se fait dans la ligne pré-

tablie avec une parfaite détermination, rien n'est laissé au hasard, mais c'est par suite d'un concours spontané. L'âme est un cercle spontané qui a conscience de son mouvement, de ses changements de direction, de sa loi; les entéléchies sont des points vivants qui expriment tout ce qui est contenu dans cette courbe; non seulement, ce sont des points vivants, mais des miroirs animés qui représentent tout ce qui se passe dans l'Univers (1). On ne pouvait rien dire de plus élégant ni de plus subtil.

Bernoulli lui répond, en continuant l'analogie, qu'il admire beaucoup l'harmonie préétablie, mais qu'il ne voit pas la nécessité de l'entéléchie ou du principe actif, du moment qu'il n'y a pas d'action au dehors. A quoi sert-elle en effet, lui demande-t-il? Vous dites que le point de la masse obéit à sa tendance naturelle, en suivant la tangente à la courbe, mais que c'est l'entéléchie qui le ramène et le dirige selon la courbe préétablie.

L'entéléchie agit donc sur le point, mais comment? Ce n'est pas par la voie d'influence que vous niez, c'est donc par celle d'harmonie qui ne change rien dans la réalité. Mais alors ce point se mouverait encore suivant cette courbe, quand il n'y aurait point d'entéléchies pour méditer les courbes.

On remarquera ce mot de « méditer » dont se sert à dessein Bernoulli, pour indiquer leur fonction, suivant Leibniz, car il paraît leur attribuer de la pensée, en opposition au point de la masse, qui est sans mémoire et sans pressentiment : « et puis, continue Bernoulli, pourquoi donc créer en faveur de l'entéléchie une prérogative dont notre âme, qui, d'après vous, est beaucoup plus parfaite, est exclue? D'après vous, l'entéléchie est un principe actif et peut réellement agir sur la masse, mais l'âme, au contraire, n'a aucune puissance au dehors, et ne peut remuer le plus petit point de la masse ».

Ces objections sont très fines et éveillent l'attention. Il en résulterait que, entre le simple, l'unique point de la masse étendue et l'âme, il y a une série de degrés qui déterminent et qui expriment précisément les différentes entéléchies, et que ces forces intermédiaires entre l'âme et l'étendue sont précisément ce qui agit sur la matière et ce qui médite avec une sorte de mémoire et

(1) T. 2, p. 714.

de pressentiment les courbes préétablies. Ce rôle dirigeant de l'entéléchie (1) pourrait fort bien rappeler Descartes bien que

(1) T. II, p. 714.

Leibniz s'en défende. Descartes, en effet, avait déjà distingué dans le mouvement la quantité de la direction. Seulement, il voulait que l'âme la changeât. Suivant Leibniz le rôle dirigeant reste à l'entéléchie qui ne peut la changer, mais qui l'exécute spontanément d'après une loi préétablie. Les entéléchies, par exemple, régiraient les fonctions du corps.

Mais revient la difficulté *an per influxum? Non. — Per harmoniam?* Ce n'est pas agir.

On ne saurait nier que les objections de Bernoulli, la dernière surtout, ne soient très fortes.

Le résultat de cette triple discussion est le suivant :

Arnauld accuse Leibniz de ruiner la preuve du premier moteur.

Bayle l'accuse de ruiner la loi d'inertie.

Bernoulli veut lui prouver que ses entéléchies ou principes actifs sont de trop dans son système.

Nous verrons la réponse à ces trois points dans la seconde partie.

CHAPITRE X

Amendements a l'harmonie préétablie et destinées ultérieures de cette doctrine.

Mais, pour entrer dans cette voie plus lente, mais plus sûre qui seule peut nous mener au but, il faut une revue rapide des travaux d'amélioration et de perfectionnement présentés en Allemagne. M. Saisset, esprit éminemment français, coupe dans le vif. Les Allemands, plus patients, entendent mieux cette tolérance philosophique qui ne se révolte point contre le paradoxe, et finit souvent par en tirer le fruit qu'il contient. Voyons donc ce qu'on a fait en ce sens.

Je ne parle pas de l'ancienne Académie de Berlin qui n'aurait à nous offrir que quelques essais assez peu décisifs de Mérion et une critique très vive d'Euler.

On pourrait excepter toutefois les savants travaux de Bülfinger sur la liaison nécessaire entre l'harmonie la plus parfaite possible et la force représentative des monades. Il a très bien montré comment la seconde était nécessaire à la première, comment cette sphère d'activité propre et déterminée de chaque monade paraît apporter une restriction à l'harmonie universelle entendue au sens où on la prend vulgairement, mais n'empêche pas cependant la cohésion harmonique et universelle, sinon de chacune en particulier avec toutes, du moins la liaison médiate de toutes entre elles et de chacune avec le tout. C'est un essai pour concilier l'activité propre avec l'harmonie universelle.

Je commence à Herbart, c'est-à-dire au plus grand contemporain

de Hégel, et je continue avec Drobish et Lotze, qui attestent l'état actuel de la science en Allemagne.

Herbart est le plus grand métaphysicien que l'Allemagne puisse opposer à Hégel, il y a des disciples en grand nombre et, malgré la critique de Fichte, qui disait que son système n'est qu'à moitié fait, comme c'est du moins le seul qui ait réellement esquissé la psychologie du mécanisme, il passe pour le seul qu'on puisse opposer avec fruit à Hégel. Herbart s'est de plus beaucoup inspiré de Leibniz; il nous le dit lui-même et il conclut à la monadologie, bien que ce ne soit pas absolument celle de Leibniz qu'il nous présente sous ce nom. Mais Herbart est inadmissible en France. C'est une sorte de Parménide tempéré par Leibniz : comme le premier il ne cherche pas à se mettre d'accord avec l'expérience, il dédaigne cet expédient; si le mouvement est un obstacle à l'unité, il niera le mouvement, et plutôt que de recourir aux atténuations prudentes, il déclarera que les choses sont inaccessibles au changement de leurs qualités pour sauver la simplicité de l'être. L'Être est, pour ce métaphysicien primitif, la grande, l'absolue primordialité; il en déclare aussi à priori l'absolue pluralité; C'est par ce second point qu'il revient à Leibniz et qu'il est monadologue. Je ne voudrais pas nier qu'aux yeux d'une métaphysique plus profonde, il ne le soit au moins autant pour avoir renouvelé les thèses de Parménide déjà retrouvées et en partie acceptées par Leibniz,

Mais du moins, Leibniz n'a pas nié le changement d'une manière absolue; il n'en a nié que le dehors et l'apparence, la mort et la génération. Pour des esprits superficiels et légers, les Parménide et les Zenon prêtent à rire, et l'on a toujours présente à l'esprit la réponse de ce plaisant qui démontrait le mouvement en marchant. Mais quand on songe à la contradiction inhérente au mouvement que toutes les anciennes philosophies ont si fortement caractérisée, quand on songe à Platon parlant de Parménide, quand on voit que cette thèse de la mort et de la génération apparente qui est dirigée contre les apparences du changement se retrouve chez des peuples sauvages de la Nouvelle Océanie (1) et fait pour ainsi dire partie de ce petit faisceau des dogmes primitifs légués à la plus lointaine antiquité, on se passionne presque pour

(1) Voir un article de la *Revue des Deux Mondes* de janvier 1859.

ces luttes mémorables de l'idée contre le phénomène, et l'on se prend à aimer ceux qui, brisant en visière au vulgaire bon sens, ont eu recours au paradoxe pour nous élever au-dessus des sens et de l'imagination.

Herbart est un de ces sages antiques comme les sages de la Grèce : formé à l'école de Leibniz, il n'en a pas l'élan, la chaleur et l'imagination, mais il a la science, la connaissance approfondie de ses principes et la vue nette des contradictions inhérentes au changement. Il nie les causes externes, l'immanence et le devenir absolu ou changement sans cause. On peut citer de lui cette parole : Nous sommes des étrangers logés à l'hôtel de la substance; l'hôtel reste, ne s'inquiétant pas de ceux qui entrent ou qui sortent, il appartient aux premiers occupants. Mais, dit fort bien Zimmermanu, l'hôtel est fermé si la qualité de l'être, comme le prétend Herbart, est absolument simple.

Sachons donc, dans cette discussion métaphysique, nous élever au-dessus de la mort et de la génération apparente, pour toucher, ne fût-ce qu'en passant, à ces sommets de la spéculation philosophique. Il faut bien comprendre ce qui rapproche et ce qui éloigne les deux principaux essais de monadologie qu'aient vus les temps modernes, et leurs rapports et leurs différences en particulier sur le point de l'harmonie préétablie.

Et d'abord, disons-le de suite, comme Leibniz, Herbart (1) n'admet pas d'influence d'un réel, sur un autre réel parce qu'il n'admet pas plus que lui les causes extérieures ou agissantes au dehors. Nous reviendrons sur ce point fondamental, mais il était bon de l'indiquer d'avance.

Leibniz et Herbart sont d'accord tous les deux sur ce point de toute monadologie, que l'être ne se laisse point pénétrer; seulement ils expliquent différemment l'impénétrabilité des monades; chez Leibniz, c'est une privation de fenêtres ; chez Herbart, c'est l'absolue simplicité de la qualité de l'être. De même que Leibniz prétend que l'échange ou la mutualité entre les monades est impossible, Herbart nous dit que la qualité du réel est incapable de

(1) Nous nous sommes servis de l'édition de douze volumes des œuvres de Herbart par Hartenstein, Leipzig 1851. Le succès de la philosophie de Herbart en Allemagne est récent. Ce contemporain de Hégel, d'abord effacé par lui, n'a reparu qu'avec le progrès des études psychologiques.

changement. De même que nous fûmes forcés, avant d'en arriver à l'harmonie préétablie, d'avoir recours à l'impénétrabilité, de même nous sommes obligés d'appeler ici un nouveau principe à notre aide. Mais il ne faut pas s'étonner que, malgré ces rapports, la conséquence dernière ne soit toute différente chez ces deux penseurs. Car tous deux, partant de principes divers, ne sont d'accord que sur l'hypothèse de la pluralité des êtres réels, Leibniz, qui avait pris pied sur le terrain théologique et qui avait d'abord prouvé, par des preuves ontologiques, l'existence de l'être parfait dans lequel l'essence renferme l'existence, c'est-à-dire dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel ; Leibniz avait plus de facilité, grâce à la toute puissance et à la perfection de cet être, pour organiser dans le monde un ordre tel que les changements intérieurs des êtres particuliers répondissent les uns aux autres sans se confondre. Il ne se prononcait pas, il est vrai, sur l'essence même de ce rapport auquel il accordait une importance externe et tout reposait en dernière analyse sur l'hypothèse de la *causa immanens* dans les êtres simples. Herbart, lui, considérait les êtres simples et réels comme simplement posés, comme simples qualités inconciliables avec tout schisme au sein de la *causa immanens* ; pour faire cesser toutes ces contradictions, il en vient à poser que ce qui est contradictoire pour un réel ne l'est plus pour une pluralité de tels êtres. C'était grâce à l'application de la méthode des rapports qu'il espérait ainsi faire cesser la contradiction inhérente au changement.

Comme critique de Leibniz, j'ai un tort grave à reprocher à Herbart: il n'a pas aperçu la distinction de la force primitive et des forces accidentelles ou dérivées, qui est fondamentale dans la philosophie de Leibniz. Il en résulte un perpétuel malentendu; et quand il se croit nouveau en restituant ce qu'il appelle la qualité absolument simple de l'être, il ne fait qu'emprunter sans le savoir à Leibniz sa *vis primitiva*, qui joue dans sa philosophie le rôle de l'attribut dans celle de Spinoza.

Comme philosophe, j'ai d'autres reproches à adresser à Herbart.

On ne peut comprendre la doctrine de Herbart si l'on n'a toujours devant les yeux sa différence profonde avec Leibniz. Leibniz, dit Herbart, voit la contradiction inhérente au changement, mais il se contente de remédier à la *causa transiens* du changement et se déclare satisfait.

Tel n'est pas Herbart: il nie l'immanence du changement, c'est-à-dire le principe interne du changement tout aussi fortement que le devenir absolu ou le changement sans cause. Un tel changement immanent dans un être serait le dualisme introduit dans cet être, et il ne l'admet pas. Leibniz, au contraire, ne nie pas le changement ni l'immanence du changement, parce qu'il admet cette dualité de de l'actif et du passif « dans le même être ». Herbart et Leibniz nous paraissent divisés profondément sur ce point, car il est impossible, nous l'avons vu, d'expliquer les monades de Leibniz autrement que par cette dualité de l'actif et du passif; et le système de la conservation de soi-même introduit par Herbart prétend s'en passer.

Qu'est-ce donc que la conservation de soi-même pour Herbart? Nullement ce que Leibniz eût entendu par là, à savoir, une continuité dans le changement. Pour Herbart, au contraire, c'est l'inertie dans le repos. Herbart s'en explique catégoriquement : « Si on emploie ici le mot de conservation de soi-même *selbst erhaltung*, pour désigner le principe actif, il faut bien se garder, dit Zimmermann, de la considérer comme une activité volontaire. Si c'était une force moyennant laquelle un objet pût passer du repos au mouvement ou de l'incapacité à la capacité, cela supposerait un changement immanent dans l'être et, par conséquent, un dualisme continu de l'actif et du passif.» Herbart nie l'un et l'autre. Mais en rétablissant l'inertie pure contre Leibniz, il ruine la notionde force.

Herbart est l'auteur d'une doctrine métaphysique sur la causalité en repos. Leibniz, ne voulant pas mettre le mouvement, mettait l'effort dans ses monades. Il n'y a point de mouvement dans mes monades disait-il, il y a de l'action : *actio intestina*. Il définissait l'agent une cause qui fait effort : *agens causa conans*. Leibniz a donc plus que personne contribué à faire la vraie théorie de la causalité dont il nous en a donné les bases dans le *conatus* de l'activité. C'est ce qu'avait bien fait Biran. Mais Herbart paraît lui reprocher d'avoir étendu le mouvement jusqu'aux causes : et il substitue à la *causa conans* l'idée de la cause du repos, c'est-à-dire de l'inertie pure.

Herbart ruine la notion de force, car la conservation de soi-même ou persistance de la qualité simple de l'être, n'est ni une force ni le produit d'une force. Qu'est-ce donc alors que cette âme

suivant Herbart, qui possède des qualités simples sans pluralité de forces, de facultés, ou de tendances, sans réceptivité ni spontanéité, sans représentation innée du sentiment, privée d'action et de volonté, sans connaissance de soi ni d'aucune chose extérieure? C'est le sujet vide et inerte de la conservation de soi-même, l'inertie pure. Mais alors j'aime mieux Leibniz et il est fort heureux qu'il n'ait point aperçu ou qu'il ne se soit pas soucié de toutes les difficultés qui firent qu'Herbart s'en tient à ses qualités rigoureusement simples de l'être en l'absence de toutes forces ou facultés. Chez Leibniz au moins il y avait, dans l'intérieur des monades, des phénomènes réels, comme il le dit, *phænomena realia* se succédant d'après des lois déterminées, et dont l'accord avec les autres monades lui avait donné l'idée de l'harmonie préétablie. Chez Herbart, nous ne trouvons de changement ni à l'intérieur ni à l'extérieur. Dans l'intérieur des monades, de Leibniz, il y a diverses forces actives; chacune est le miroir de l'univers et riche en caractères. Le réel de Herbart n'a aucune pluralité, n'est le miroir de rien et demeure isolé, indépendant. Dans chaque monade se développe un monde intérieur d'une richesse infinie, avec tout le déploiement des créations psychiqnes, depuis le plus bas degré jusqu'au plus sublime.. La création interne, à laquelle donnent naissance les réels de Herbart, vit et meurt avec la conservation de soi-même. S'il n'y a pas d'action réelle d'une monade créée sur une autre, au moins existe-t-il un accord idéal entre elles et, avec la monade primitive, un lien immense unit tout.

Leibniz ne nie pas le mouvement, Herbart le lui reprocherait presque. Leibniz sait fort bien qu'un abîme sépare l'acte voulu du mouvement physique qui l'exécute, que cet abîme est celui de l'infini : et que le combler par une influence physique, c'est le matérialisme. Mais il y emploie précisément la considération de l'infini, il montre entre mon âme et ce mouvement la série infinie d'actions intermédiaires qui concourent au mouvement et finit par combler peu à peu l'intervalle. Celui qui n'emploie pas, comme Leibniz, les activités intermédiaires à l'explication du mouvement, celui-là ne comprend rien à la doctrine des entéléchies, C'est là tout le secret de l'harmonie préétablie.

Si c'est là un progrès, progrès métaphysique s'entend, que les modifications introduites par Herbart, il faudrait avouer qu'il est

chèrement acheté. Hé quoi? voilà ce que deviennent les monades agissantes et vivantes de Leibniz, et cette démocratie si active, si affairée qui a fait évanouir pour toujours la caste paria de la matière! La mort, l'inertie reprend tout l'empire qu'elle avait perdu depuis Spinoza; le seul progrès, c'est que l'être est au pluriel au lieu d'être au singulier. Mais quel être, grand Dieu! Ah, certes, il est dur de penser qu'il en ait fallu venir là pour conserver à la qualité simple et exempte de parties son absolue intégralité.

La qualité simple, dit Herbart, n'a point de parties : il faut, ou qu'elle soit anéantie complètement, ou qu'elle reste tout entière : une destruction partielle est impossible. Y aurait-il un degré de clairvoyance métaphysique qui serait dangereux, ou plutôt n'est-ce pas l'effet d'une clairvoyance supérieure qui a fait passer Leibniz par dessus ces difficultés prétendues, qui s'évanouisseut pour la raison. Herbart est grand toutefois pour avoir tiré de l'idée de la simplicité de l'être ou de la substance tout ce qu'elle contient d'erreur et de vérité, telle que la négation d'influence et d'action *ad extra*, et avoir su au milieu du flux, de la fluidité absolue qui emportait l'Allemagne, conserver les êtres simples. Reste à savoir si cette conservation ne repose pas en dernier lieu sur une simple apparence, et s'il n'a pas sapé jusqu'à la base de l'objectivité des vérités éternelles, en mettant tous les rapports entre les réels sur le compte de la réflexion pure.

Drobish est ingénieux; il est élève d'Herbart : comme lui, il essaie de ramener la psychologie à l'évidence des mathématiques; il essaie de remédier aux lacunes du système de Herbart; il retourne le point de vue de Leibniz. Dans les monades, le changement est intérieur; extérieurement grâce à l'harmonie préétablie, il ne se produit aucun changement, sans qu'un changement intérieur correspondant ne se produise dans la monade, les phémonènes réels résultant uniquement de l'intérieur; chez Drobish, le contraire a lieu, les qualités simples, l'intérieur de l'être restent les mêmes et ne changent pas; ce qui change, ce sont les rapports extérieurs. Ce point de vue nouveau, opposé à celui de Leibniz, sinon quant au résultat, très certainement quant au fond, mérite d'être noté.

Lotze, dans son dernier écrit, (1) retourne à l'occasionnalisme,

(1) Lotze, professeur à Göttingen, est l'auteur d'une *Psychologie médicale*, d'un

non pas il est vrai à l'occasionnalisme théorique des anciens cartésiens, mais à un occasionnalisme pratique ; mais il a traversé l'harmonie préétablie pour en arriver là ; il a beau s'en défendre, Zimmermann le prouve surabondamment. « L'auteur, dit-il, sera peut-être étonné lui-même que l'on considère son système comme une renaissance de l'harmonie préétablie légèrement modifiée ; cependant, il dit lui-même, p. 272 : « les sciences empiriques n'ont pas besoin de tirer péniblement des flots du mouvement mathé matique l'éclatante lumière, mais il faut qu'elles reconnaissent que de l'intérieur de l'être et d'après une harmonie antérieurement établie, il surgit des changements dans les corps sans que ces changements aient été produits d'après les lois des effets de ces masses. » Mais Lotze est un penseur original, et je ne voudrais pas l'enchaîner à des formules. Il n'admet pas le *fatum* de Herbart, pas plus que celui de Hégel : s'il est au fond le plus leibnizien des modernes c'est surtout par cette idée d'un Dieu moral et personnel qu'il partage avec Liebniz ; il a trop profondément étudié l'âme humaine pour n'y pas découvrir les lois du mécanisme physiologique et psychique qui régissent les deux sciences. L'idée du microcosme, qui est le point rayonnant de l'un de ses plus remarquables écrits, c'est la monade de Leibniz développée et organisée avec une singulière entente des problèmes les plus compliqués de la métaphysique et une touche plus habile que celle de ses devanciers. Comme lui il admet un monde des lois idéales.

Nous voici au terme d'une longue carrière. Nous avons parcouru les différents degrés de l'harmonie préétablie et les améliorations et les perfectionnements dont elle a été l'objet depuis Leibniz. C'est un fait assurément considérable que cette persistance des plus grands métaphysiciens à ne pas admettre la *causa transiens* du mouvement dans la rigueur des termes, mais à vouloir une cause immanente. Toutefois, il est déjà évident que l'harmonie préétablie, telle que l'a exposée Leibniz, dans les journaux de France, et même modifiée par ses successeurs n'est point soutenable.

Zimmermann l'a bien montré dans un livre où il examine le système de l'harmonie préétablie et où, dans un travail personnel,

livre intitulé : *Microcosmus*, et de divers écrits de polémique. Celui de ces écrits auquel on fait allusion, est sa polémique avec Fichte le fils.

il substitue en terminant à la voie d'harmonie celle de l'influence réciproque, généralement admise aujourd'hui. La critique de Zimmermann ne manque pas de profondeur, il reconnaît ce qu'il y a d'original dans le sytème qu'il critique. Mais, à côté de ces remarquables mérites, il y signale de déplorables lacunes : 1° Sur l'idée de cause, qui n'est plus qu'un rapport apparent, purement idéal, entre deux séries, l'une de représentations spontanées des monades, l'autre d'images objectives, l'une de représentations dans l'âme, l'autre de mouvements dans les corps. Pour Leibniz, le rapport causal entre *a* et *b* ne signifie pas autre chose que : les lois de mutation de deux monades sont disposées de façon que, si, dans une monade, l'état *a* survient, il faut nécessairement que dans la deuxième l'état *b* arrive aussi. Dès lors, l'état *a* ou tout autre qui lui est semblable, est nommé la cause de l'état *b*, et l'état *b* l'effet de cette cause. Tel fait s'appelle ainsi, mais il n'a pas lieu réellement, car tout est complètement indépendant l'un de l'autre. La causalité entendue comme un simple rapport de succession dans le temps préparait Hume et les sceptiques, si d'un autre côté la cause qui fait effort préparait Biran. Toujours les deux tendances, la tendance mécanique et la tendance psychologique se combattaient en lui. Une seconde objection très forte est tirée du mode de l'action de Dieu. Si une action du côté de la monade primitive est non seulement possible mais réelle, on peut demander pourquoi cette propriété, ne fût-ce même qu'à un degré très inférieur, ne serait pas attribuée aussi aux substances finies.

N'y a-t-il d'autre impossibilité d'influence physique d'une monade sur une autre que celle sous forme matérielle transitoire que Leibniz admet, et sur laquelle il base le rejet de cette influence? Comment peut-on concevoir que la Divinité ou la monade la plus parfaite agisse sur les autres monades? Suffit-il de se retrancher derrière la Divinité? La toute puissance peut-elle rendre possible et réaliser ce qui est impossible en soi? Ne serait-ce pas aussi absurde que de prétendre que Dieu est capable de faire que deux et deux ne font pas quatre mais cinq? Pour rester fidèle à ses propres principes, Leibniz aurait dû nier l'action divine sur les autres substances, ou il aurait dû accorder que ce matériel transitoire n'est en aucune façon le mode d'influence physique des substances les unes sur les autres.

D'où vient que la force d'agir à l'extérieur accordée à la substançe infinie d'une manière infinie, n'est pas accordée à un degré fini aux substances créées et finies. Ne sont-ce pas des substances simples comme les précédentes? Sont-elles si différentes des autres que les forces qu'elles possèdent ne puissent pas y résider au même degré? Leibniz dit que les forces qui sont dans l'âme humaine, celles de la faculté de connaître et de vouloir, ne peuvent se rencontrer dans leur perfection que dans l'Être suprême. Pourquoi donc une force qui réside dans l'être le plus parfait, sans laquelle cet être ne serait pas ce qu'il est, manquerait-elle complètement à l'âme humaine et à toute autre monade?

A cette question, Leibniz ne fait point de réponse; il est évident cependant qu'il avait besoin de cette action de la monade première sur les monades créées pour arriver à l'hypothèse de l'harmonie préétablie entre ces dernières qui, sans cela, auraient pu rester tout à fait indifférentes; car, s'il était complètement impossible, comme il en paraît convaincu, qu'une monade subît une influence quelconque d'une autre, il est certainement indifférent à ces monades que leurs changements soient en harmonie entre eux. Leur harmonie ne peut rien ajouter à leur développement, et leur désharmonie ne leur peut unire. L'harmonie préétablie n'est donc qu'un postulat basé sur l'hypothèse de l'existence de l'Être infini et de sa capacité d'agir sur les monades.

« Qu'il suffise de dire, conclut Zimmermann, qui a fait le résumé le plus complet de ces discussions, que Leibniz tint ferme dans son système de l'harmonie préétablie et adapta ainsi, comme quelqu'un de son temps l'a dit, un corps de marbre à une tête de grès. Tandis que la monadologie se soutint fortement et trouva en Herbart un nouvel inventeur et nous promet peut-être une nouvelle époque métaphysique, l'harmonie préétablie, comme la science universelle que Leibniz cherchait avec tant d'ardeur, ne sont plus qu'une curiosité littéraire et moururent avec leur inventeur. »

« L'harmonie préétablie, dit Feuerbach, n'a point la signification d'une réalité; ce n'est que l'explication d'un fait. Elle n'exprime véritablement qu'une harmonie entre la métaphysique de Leibniz et les représentations populaires du corps et de son union avec l'âme.

Aussi ses diciples, dès le premier temps, se détournèrent de

lui sur ce point et se tournèrent, les uns vers l'occasionnalisme, les autres vers une espèce d'influence physique. »

On avouera que nous n'avons rien dissimulé de l'attaque. Nous essaierons bientôt d'y répondre dans la mesure où il est possible de le faire. Nous admettons parfaitement que l'harmonie préétablie a été détruite comme système. Reste à savoir si elle ne peut plus servir, si elle ne sert pas encore à tous les spiritualistes, si elle n'est pas enfin passée dans l'enseignement doctrinal de la philosophie moderne à un autre point de vue. Ce sera le sujet d'une étude à part.

CHAPITRE XI.

FONDATION DE LA SCIENCE DE LA DYNAMIQUE.

La prise de date est du 2 juin 1692, par une communication faite au *Journal des Savants* (1). Dans les habitudes de la science moderne, une découverte n'est acquise que quand elle est publiée. En cette année, Leibniz envoie à Pellisson la Dynamique pour être communiquée à l'Académie des sciences. Pellisson, lui en accuse réception. Divers cartésiens examinent l'essai dynamique; M. Mallement, entre autres, fait des objections; Leibniz y répond L'année de la publication fait prendre date à Leibniz, et d'ailleurs, il n'a pas sur ce point, comme sur celui du calcul différentiel, de compétiteur ni de rivaux.

On ne peut guère douter cependant, que la création de la science ne remonte beaucoup plus haut. Leibniz nous dit lui-même qu'il avait emporté le brouillon de sa Dynamique en Italie et qu'il l'avait laissée à un ami de Florence, qui devait la faire imprimer. Ceci ne me surprend pas du tout de la part de Leibniz; il a oublié d'éditer les nouveaux essais : mais enfin on pouvait lui dire : pourquoi la

(1) Ce qui prouve que la prise de date est de 1692, c'est qu'il écrit à Pellisson en 1691 : « C'est de ce principe que je tire tout ce que l'expérience a enseigné sur le mouvement et sur le choc des corps contre les règles de Descartes, et que j'établis une nouvelle science que j'appelle la Dynamique dont j'ai projeté les éléments.» *(Lettres à Pellisson, p. 157.)* Puis, en 1692, une fois son essai publié, il ne s'agit presque plus que de cela entre eux : « Vous saurez, lui écrit Pellisson, que M[me] de Brinon, pleine de zèle pour la religion, et pleine en même temps d'estime et d'affection pour vous, me gronde fort, dans ses lettres, sur votre sujet. Elle dit, et je croy qu'elle a raison, que nous ne sommes plus occupés, ni vous ni moy que de votre *Dynamique*, sans penser à votre conversion.... » p. 289.

laissiez-vous à Florence? Et d'ailleurs cela ne reculerait la date que de trois années, 1689 au lieu de 1692.

Transportons-nous de suite à une époque beaucoup plus éloignée, avant son voyage à Paris, puis à l'année de son retour 1671, 1676 : c'est le seul moyen de voir s'il avait, avant le voyage à Paris, le principe de cette science qui est la distinction de la force avec le mouvement. Avait-il analysé les forces? Avait-il distingué la force d'avec le mouvement? Voilà la question. Pour y répondre j'ai résolu de comparer quels furent exactement l'intensité et le degré de cette science, aux diverses époques de sa carrière.

1671. — Les travaux mathématiques de cette période sont nuls. Leibniz en convient, mais cela ne serait pas d'un grand poids dans la question. Nous avons vu, en effet, par les résultats de cette étude, que les mathématiques ne pouvaient l'y conduire. Descartes avait suivi la voie mathématique, il n'était pas arrivé aux forces. Or, à défaut de mathématiques, nous avons une autre origine de ses travaux sur la substance qui est toute théologique, et que constate sa lettre à Arnauld, et sa lettre à Jean Frédéric de 1671.

Déjà l'abbé Emery, dans l'Exposition de la doctrine de Leibniz, p. 417-422, avait cité le passage de sa lettre à Arnauld, qui a rapport à cette origine théologique de ses travaux sur la substance : on y voit que le mystère de la transubstantiation en fut la source.

Il éveilla son attention sur la distinction de la substance et des espèces. Leibniz, d'accord avec la confession d'Augsbourg, admettait la présence du Christ dans l'Eucharistie. L'école cartésienne, au contraire, paraissait renverser le dogme catholique de la transubstantiation, et la croyance en la présence réelle comme contradictoire. Les Jansénistes de France, tout Port-Royal, et principalement Antoine Arnauld, l'un des plus grands esprits du siècle, s'étaient pourtant ralliés à la nouvelle école mécanique. Suspects à leurs propres corréligionnaires, aux catholiques et surtout aux Jésuites, qui les accusaient d'être à moitié protestants, ce qu'ils étaient en effet, d'après leur manière de considérer la grâce, ces hommes se cramponnèrent de toutes leurs forces au dogme de la transubstantiation, sans toutefois chercher à concilier la philosophie avec la foi. Leibniz, avec le coup d'œil du génie, vit ce qui manquait, et une conception hardie le fit triompher des obstacles qui l'avaient arrêté antérieurement. C'est l'histoire et le résumé de

ses travaux théologiques qu'il envoyait à Arnauld : « Quand j'eus remarqué, lui écrit-il, et cela dès 1671, que l'essence du corps ne consiste pas dans la simple étendue, comme l'avait cru Descartes, qui était cependant un bien grand homme, mais dans le mouvement, et que, par conséquent, la substance est la nature du corps, conformément d'ailleurs à la définition d'Aristote, et le principe du mouvement, lequel principe n'a point d'étendue, je vis clairement en quoi la substance était distincte des espèces ou apparences, et je trouvai la raison claire et distincte par laquelle il se peut faire que la substance d'un même corps soit mise par Dieu dans plusieurs lieux où sont plusieurs espèces. C'est que la substance n'est point soumise à l'étendue, ni par conséquent aux conditions de lieu. »

Ces lettres ne prouvent qu'une chose, qu'il conclut comme Descartes, et d'accord avec la philosophie nouvelle réformée, comme il l'appelait alors, à des principes spirituels et immatériels; mais elles ne s'expliquent nullement sur la nature de ces principes. D'autres passages, en assez grand nombre dans ces mêmes lettres, prouvent qu'ils étaient pour lui, comme pour Descartes purement mécaniques.

Mais ce que ne contient pas la lettre à Arnauld pouvait se trouver ailleurs; il ne faut pas une grande habitude de Leibniz pour savoir qu'il dissimule le plus souvent le meilleur de ses méthodes et l'essentiel de ses découvertes. Or, Leibniz faisait allusion dans ses lettres à Arnauld à des travaux d'une nature spéciale sur le même sujet : « Il y a quatre ans, lui dit-il, que je travaille à démontrer la possibilité de l'Eucharistie, et Boinebourg est mon témoin. » Ceci est une prise de date, et l'on conçoit dès lors l'intérêt très grand qui s'attache à cette démonstration que l'on croyait perdue. Nous l'avons retrouvée à Hanovre, avec le titre même que Leibniz a rappelé dans sa lettre : *Demonstratio possibilitatis mysteriorum Eucharistiæ et transubstantiationis* (1). Or cet écrit, comme nous le supposions, comble une importante lacune de la lettre à Arnauld. Il ne dit pas seulement qu'il faut conclure à un principe immatériel, mais il ajoute ce qu'il est.

Il faut citer ce passage considérable : *Clare explicare et demons-*

(1) Voir le chapitre III de la 1re partie.

trare ad oculum esse aliquid in corpore ad substantiam pertinens quod tamen consistat in indivisibili et partim actionem et formam stylo scholastico appellare possit, partim passionem et antitypiam materiæ recte vocaveris quod sit prius omni motu, quantitate et figura : hoc opus, hic labor est, hoc nullus hactenus mortalium præstitit τὸ ὅτι *magis quam* τὸ διότι *hactenus habemus.*

Je traduis ce texte.

« Expliquer clairement et démontrer aux yeux qu'il y a quelque chose dans le corps qui appartienne à la substance, et qui consiste dans l'indivisible, et qui pour partie puisse s'appeler l'action et la forme en style scolastique, et pour partie la passion et la résistance de la matière, et qui soit antérieur à tout mouvement, toute quantité et toute figure. Voilà la difficulté et voilà le travail. C'est là ce que jamais mortel n'a fait jusqu'à ce jour. Jusqu'ici nous avons le *fait*, sans avoir le *comment*, τὸ ὅτι *magis quam* τὸ διότι. Voilà l'énoncé clair et précis qui manquait à la lettre à Arnauld.

C'est l'énoncé précis du problème dynamique. Toutes les conditions sont énumérées. Il faut un double élément dans une indivisible unité, l'un actif et l'autre passif, le premier est ce que les scolastiques appellent la forme, et le second qui est la passion de la matière.

Donc, dans les quatre années qui précèdent la lettre à Arnauld, c'est-à-dire, depuis 1667 jusqu'en 1671, Leibniz a travaillé sur cet énoncé du problème : c'est lui-même qui nous le dit. L'origine des travaux sur la substance a été toute théologique; son écrit le prouve. Désormais le problème est posé et la nouvelle science peut naître.

On remarquera, en effet, que cet texte est surtout précieux parce qu'il détermine nettement le point où en est arrivé Leibniz à cette époque. Le problème est posé, il n'est pas résolu, cela résulte du texte même.

Hoc opus, hic labor est, dit-il. C'est là ce que jamais mortel n'a fait jusqu'ici : nous avons le fait, τὸ ὅτι, nous n'avons pas le pourquoi de ce fait, τὸ διότι.

Mais je dis qu'un problème ainsi posé était à moitié résolu, à moins que par sa nature même il ne fut insoluble.

En effet, que faut-il pour la solution d'un problème? que toutes

les conditions en soient nettement déterminées, et l'énoncé de Leibniz le détermine ainsi : cet élément qui est dans le corps et qui est indivisible, subsbantiel et corporel, actif et passif, matière et forme, double enfin, qui est antérieur à tout mouvement, à toute figure et à toute quantité, c'est la monade reconnue et déterminée d'avance dans son double élément actif et passif, matériel et formel, corporel et pourtant indivisible; tous les traits s'y trouvent, toutes les marques et toutes les déterminations essentielles y sont rappelées.

J'ai donc raison de dire que cet énoncé est complet, que toutes les conditions du problème sont rigoureusement déterminées dès cette époque. Une seule chose peut empêcher de le résoudre, c'est qu'il soit insoluble; et même alors, il aura été utile de le poser, de chercher même à le résoudre, car Leibniz nous dit souvent que c'est en cherchant à résoudre des questions insolubles qu'il a trouvé ses plus beaux théorèmes. Mais c'est à quoi répondra la création de la nouvelle science qui, seule, donnera la vie à cet élément encore trop scolastique, quand il l'aura fécondé par la psychologie.

Il faut bien le comprendre, cet effet, cette origine théologique de la nouvelle science, bien que très considérable, et de nature à raffermir la foi et à apaiser les scrupules de l'orthodoxie, n'a pu snffire à la création de la science elle-même (1).

Le manque d'un véritable intérêt spéculatif se fait sentir, jusque dans cet énoncé si précis de la scolastique, renouvelé par Leibniz. On le sent dans les lettres à Arnauld non moins que dans la *Demonstratio possibilitatis mysteriorum eucharistiæ et transubstantiationis.* Il y a de la précision, de la subtilité même, une entente et une science consommée de la scolastique, une érudition théologique puisée aux meilleures sources, parmi lesquelles nous ne citerons que saint Thomas, un éclectisme habile et conciliant qui oppose ou compare tous ces noms oubliés de la philosophie, les Lulle, les Vallas, les Pic, les Savonorole, les Vives, les Campanella, les Jansénius, les Celse, les Vanini, les Servet, les Bodin, et, dans le passé les Proclus, les Simplicius, les Averroës Pomponat, sans

(1) « Il est vrai que, sans avoir aucun égard à la théologie, j'ai toujours jugé par des raisons naturelles que l'essence du corps consiste dans quelque autre chose que l'étendue ». — Pellisson, p. 154.

oublier les modernes, les Bruno, les Herbert, les Hobbes, les Clauberg. Il y a tout cela déjà dans Leibniz. Que lui manque-t-il donc? Il lui manque l'idée de la nature vivante et animée pleine de formes et de lois, l'idée de l'univers considéré comme une réunion de forces agissantes et vives. C'en est le calque mort qu'il nous présente dans ses travaux théologiques, ce n'en est pas le tableau vivant et animé. Il considérait encore, suivant une belle pensée, mais trop mécanique, la nature comme l'horloge de Dieu, et l'esprit comme un point mathématique; il fallait donc que tous ces éléments de la science future, qu'il avait si nettement analysés et si rigoureusement déterminés dès 1671, fussent éprouvés par les mathématiques et vérifiés par la psychologie.

Quand je dis que les mathématiques les éprouvent et que la psychologie seule peut les vérifier, je me tiens dans les conclusions historiques auxquelles nous conduit l'étude des faits. Ce fut une épreuve et une rude épreuve, pour ces principes ou ces germes de scolastique, que son stage de mathématicien à Paris, seul avec les œuvres de Descartes, ou bien dans la conversation de ses disciples.

Ici, il se trouvait transporté dans un nouveau monde, aux limites extrêmes de ces formes ou principes actifs des scolastiques, sur les confins de l'absolue passivité; le mécanisme enfin lui apparaissait dans sa nudité sévère et avec son inflexible chaîne; la physique sacrifiée, la métaphysique devenue trop mécanique. Tel était l'état de ces deux sciences. Leibniz éprouvé, mais non vaincu, dut se soumettre à cette épreuve, renier les dieux qu'il avait servis. Descartes l'emporta. Nous avons précisé dans quelle mesure le calcul infinitésimal fut le fruit de cette lutte, le calcul, mais non la monadologie. Il sera prouvé de plus en plus par cette étude qu'un abîme sépare les infiniment petits des monades, et ces conceptions abstraites, ces idéaux de la pensée des principes de vie et des substances animées de la monadologie. Quand Leibniz écrit à Fontenelle en parlant des infiniment petits : « Ma métaphysique les bannit de ses terres, et ne leur donne asile que dans les espaces imaginaires du calcul géométrique. » Il faut le croire ou bien l'on ne s'entend plus.

Je saute quatre années : pendant les derniers mois de son séjour à Paris, (avril 1676) il refait de nouveau sa thèse : *De principio individui.* Nous avons analysé ce document : qu'y trouvons-nous?

Les principaux dogmes cartésiens, la théorie de la transcréation du mouvement, dont Descartes lui avait donné déjà le germe dans celle de la création continuée,

Je le prends sur le bateau qui le ramène d'Angleterre en Hollande; je l'interroge, alors qu'il écrit sur le pont du bateau; même résultat : le document est capital, l'analyse du mouvement y est des plus subtiles, mais enfin l'analyse de la force sous le mouvement ne s'y trouve pas, et le dogme de la création continuée, qui est tout cartésien, y est appliqué sous le nom de transcréation du mouvement. Ainsi, pas moyen de le soustraire à Descartes, en cette année 1676. Toutefois, l'hypothèse cartésienne de la transcréation du mouvement, nouvelle forme de la création continuée, est déjà très considérable et l'approchait du but. Il y ajoutait la considération des infiniment petits, ce qui fixe ses droits à la découverte du calcul infinitésimal, dès 1676.

Mais le dynamisme, l'idée dynamique manquait encore, et, à plus forte raison, la science qu'il élèvera sur le principe de la conservation des forces.

Toutefois, les règles du mouvement de Descartes et son principe mécanique ne pouvaient tenir devant ce merveilleux génie; et, je ne m'étonne pas qu'en passant par la Hollande et visitant Spinoza, il ait pris un malin plaisir à lui démontrer qu'elles étaient fausses; avant de construire il faut ruiner les préjugés reçus, et c'en était un.

Mais il va plus loin, il dit pourquoi elles violent l'égalité de la cause et de l'effet. Ceci est le principe de la dynamique.

De là tant de lances rompues contre le grand axiome cartésien de l'égale quantité de mouvement. *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem secundum quam volunt a Deo eamdem semper quantitatem motus conservari qua in re mechanica abutuntur*, 1686. Il reprend ce thème sur tous les tons, et l'on pourrait ajouter qu'il y met trop d'insistance, si l'on ne savait quels efforts il lui a fallu pour renverser le préjugé cartésien.

Il rend bien l'effet que lui produisirent les journaux de France et les objections des cartésiens, dans une lettre à Pellisson, 1692 :

« Pour moi, j'ai été surpris autrefois quand j'ai entendu parler du principe mécanique de M. Descartes, car je ne savais ce qu'on voulait dire par là. Enfin, on me fit entendre qu'il s'était servi d'une règle qui dit qu'il est aussi aisé d'élever dix livres à un pied,

que d'élever une livre à dix pieds. Comment, disais-je, est-ce un principe particulier à M. Descartes; je croyais que c'était celui de toute la terre, et je m'en suis servi toujours par un sentiment naturel. Car, lorsque j'ai voulu raisonner sur l'équilibre, et sur ce qui en dépend, j'ai toujours considéré combien un corps descendrait, ou combien l'autre monterait, et, multipliant la pesanteur du corps par la hauteur dont il descend ou à laquelle il monte, j'ai examiné de quel côté il y avait plus ou moins de descente ou de montée, et j'ai supposé que la nature prend le parti par lequel il y aurait le plus de descente, ou, pour parler généralement, par lequel elle ferait le plus d'effet, ce qui me paraît quelque chose de plus que ce que dit le principe de M. Descartes. Mais tout cela m'a paru si clair, que je n'ai jamais cru qu'il y aurait des gens qui manqueraient de s'en servir au besoin. »

Ainsi, ce n'est pas de ce côté que lui est venue la lumière : il faut se tourner vers une autre science. Leibniz ne pouvait arriver par les mathématiques aux monades, et, si le mécanisme eût suffi, Descartes y serait arrivé avant lui par les mathématiques. Mais il sera prouvé aussi que si Descartes a eu la conception dynamique de la force, et il l'a eue, c'est par la psychologie qu'il s'y est élevé, et que, si Leibniz a vérifié la science dynamique, c'est aux mêmes sources qu'il a puisé.

Nous avons dit l'origine de ses travaux sur la substance, à propos de ses différends avec Arnauld sur l'Eucharistie, que semblait ruiner le principe de Descartes sur la substance des corps, qu'il faisait consister dans l'étendue pure. Leibniz, de retour à Hanovre, bien que tout occupé de mathématiques, dans les années qui suivirent, ne laissa pas de reprendre ses travaux de théologie et de philosophie. C'est dans le cours de ces années que se placent ses études platoniciennes. Les entretiens de La Haye et la publication de l'Éthique, le ramènent aussi à la métaphysique. Il étudie, nous l'avons vu, la morale et la psychologie de Descartes; il étudie aussi sa métaphysique.

Mais, quoiqu'il en soit, c'est dans ses études sur Descartes, vers cette époque, (1679) qu'il a trouvé le principe de sa dynamique, nous en avons fourni la preuve; et l'origine psychologique de ses travaux dynamiques est désormais établie. Nous avons vu ses méditations sur le *Traité des Passions*. Eh bien, c'est là, dans un

traité de psychologie qu'il a trouvé les lumières que ni les mathématiques, ni la mécanique pure ne lui avaient données.

Pour Leibniz, en particulier, le fait n'est point douteux : nous avons analysé, avec lui, les Méditations de Descartes, et montré le point précis où il indique le nouveau et grand parti qu'on peut tirer pour la science du principe de causalité. Nous l'avons montré ensuite, dans cette même année 1679, qui est sa grande année d'études métaphysiques et psychologiques sur Descartes annotant le *Traité des Passions*, et y retrouvant, dans un texte oublié, le grand principe de la réciprocité d'action et de passion qu'il a tant et si bien développé. Nous n'avons qu'à renvoyer aux textes précédemment cités.

A tous ces documents si précieux, s'ajoute enfin un document nouveau, tiré des manuscrits inédits de Descartes, qui ont revu la lumière, et qui prouvent que Descartes, dans une certaine mesure, a pu aussi être le père du dynamisme moderne, et que la tendance mécanique combattue par la psychologie a cédé parfois à cette autre tendance plus élevée qui le rattache à jamais au spiritualisme moderne, dont les origines doivent être de plus en plus cherchées dans ses ouvrages. Ceci n'est pas une conjecture gratuite en effet, c'est un texte merveilleux de force et de clarté qui, venant s'ajouter à ceux précédemment cités, établit les droits de Descartes et la mesure dans laquelle il a contribué à l'établissement de la nouvelle science. J'ajoute que ce texte a été connu de Leibniz, qui l'a transcrit, que sans lui enfin nous ne l'aurions probablement jamais connu, ce qui établit aussi dans une certaine mesure une filiation de la pensée dynamique de Descartes à Leibniz.

Établissons bien la question :

La Dynamique moderne est fondée : 1° sur l'idée de la force antérieure, comme le dit Leibniz, à tout mouvement, toute quantité et toute figure. C'est par là qu'elle est l'origine constatée du spiritualisme moderne. 2° Sur le principe de causalité qui est l'âme de la métaphysique nouvelle. 3° Sur le grand principe de la réciprocité d'action et de passion qui caractérise d'une manière spéciale le système des monades. Si nous démontrons que ces trois principes, ces trois idées mères se trouvent déjà dans Descartes au moins à l'état de germe, nous aurons démontré que la nouvelle science

pouvait naître sur le terrain du cartésianisme. Mais si, d'un autre côté, il nous est prouvé que l'idée de la force est encore trop mécanique, l'idée de la causalité trop éminente, et qu'enfin le principe de la réciprocité d'action et de passion n'a pas produit tout ce qu'il devait produire chez Descartes, et que tout cela tient à une fausse ou incomplète idée de la substance, on verra pourquoi la nouvelle science n'a pas abouti chez Descartes, et pourquoi Leibniz est devenu nécessaire.

Quant au premier point, celui du spiritualisme de Descartes, rien ne saurait l'ébranler, et les manuscrits nouveaux le confirment d'une manière inattendue. Non seulement Descartes est le père du spiritualisme moderne, pour avoir montré le premier aussi bien la distinction de l'esprit et de la matière, mais il l'est aussi pour avoir compris que c'est l'esprit qui meut la matière, que la *vis insita* du corps, c'est l'âme : non seulement il l'a compris, mais il a déterminé le mode de son action. C'est que l'âme est la seule force toujours égale et qui meut toujours également. Voici ce texte, où la pensée dynamique de Descartes (qu'on me passe le mot) fait explosion : « *Si un corps était mis en action ou poussé au mouvement par une force toujours égale, je veux dire par l'esprit qui lui est inné, (car il ne saurait y avoir aucune autre force d'une telle nature)*, et s'il était mû toujours dans le vide, il mettrait trois fois plus de temps à parcourir l'espace entre le commencement et le milieu de son mouvement que celui qui sépare le milieu de la fin, et ainsi de suite : mais comme il n'existe pas de vide, mais seulement un espace plein, cet espace résiste toujours de quelque manière; et cette résistance croît toujours en proportion géométrique à la vitesse du mouvement, et l'on finit par arriver à ce point que la vitesse ne s'augmente plus sensiblement et que l'on peut déterminer une autre vitesse finie qui ne sera jamais égale. Ce qui est poussé par la force de la pesanteur, ne l'est pas d'une manière égale, parce que la pesanteur n'agit pas toujours également comme l'âme. Mais il en résulte qu'un autre corps qui est déjà en mouvement ne peut pousser une chose pesante aussi rapidement qu'il est mû lui-même, mais son mouvement diminuerait même dans le vide toujours poussé suivant cette proportion ».

L'idée de la *mens insita* qu'on voit apparaître ici chez Descartes, bien qu'elle paraisse peu conciliable avec le reste de son système, a

une valeur réelle au point de vue des origines de la dynamique. Elle en a une d'autant plus grande que nous la retrouvons dans la dissertation *de principio individui*, refaite par Leibniz pendant son séjour à Paris, à une époque où il était encore cartésien : « Toute matière, dit-il, a *mentem insitam.* » Cette force ou cette intelligence innée, qui est en chaque corps comme principe de son mouvement, est le principe et l'âme de la dynamique. Descartes, partisan de l'innité avant Leibniz, paraît donc avoir, avant lui, implanté cette force dans la matière, et l'y avoir mise comme une âme supérieure, il le dit lui-même, à la pesanteur, « car, ajoute-t-il, l'âme agit toujours également et la pesanteur n'a point une action uniforme. » Qu'on remarque bien que je ne tire de ce fait curieux aucune conséquence relative aux origines de la monadologie : et que je ne fais que signaler ici un fait, c'est que Descartes, à une certaine époque, paraît avoir accordé aux corps *vim insitam* et que, si plus tard, dans les principes, il a confondu cette force avec le mouvement, il l'a distinguée plus jeune.

Quant au second point, le principe de causalité, il n'y a plus de doute à cet égard ; nous avons la texte de la *Troisième Méditation* de Descartes annoté par Leibniz, où le principe de causalité est énoncé, et une première application de ce principe essayée.

Il en est de même pour le troisième point, le principe de la réciprocité d'action et de réaction. Le *Traité des Passions* de Descartes annoté par Leibniz, ou *Méditationes de Affectibus*, nous a donné, de même, de précieux indices.

Il semble, dès lors, que les termes de la question se retournent, que la part de Descartes est bien grande, et celle de Leibniz bien petite ; nullement, celle de Leibniz est encore la plus grande et la plus belle, et il me reste à énoncer ce qu'il ajoute du sien à chacun des trois points touchés plus haut.

D'abord, il détermine mieux l'idée de la force spirituelle, l'idée de la force toujours égale. Il montre mieux qu'elle se conserve dans son égalité et son uniformité souveraine, et il crée ainsi la vraie base scientifique du spiritualisme moderne.

Descartes, en effet, ne s'explique pas sur la nature de cette force innée de la *mens insita :* ça peut fort bien n'être qu'une idée de la raison, qu'une action de Dieu sur la matière, car il n'en détermine pas la nature. Leibniz la détermine : il dit ce qu'est la *mens*

insita il en fait la nature même du corps et l'essence de la matière.

En second lieu, il fait du principe de causalité un usage tout nouveau et que j'ai défini en donnant son grand principe dynamique de l'égalité de la cause et de l'effet. Descartes ne voyait que la transcendance de l'acte causal, mais cette transcendance rendait en quelque sorte la force incommunicable, et toute déduction impossible. Par le principe de l'égale puissance au contraire, Leibniz montre la force égale à son effet, et veut qu'on retrouve dans l'effet la puissance de la cause; l'effet se trouve ainsi mesurer la force.

Ainsi, indiquer les sources où Leibniz a puisé, ce n'est point lui enlever le mérite très grand d'avoir complété Descartes et même de l'avoir corrigé sur ces trois points. Descartes n'a pas fondé la science de la dynamique, il l'a seulement préparée. Cette idée de la force toujours égale à elle-même, il ne l'a pas suivie jusqu'où elle pouvait aller: il l'a confondue avec le mouvement, c'est-à-dire avec quelque chose de successif et de peu réel, suivant Leibniz; ce principe de causalité, il en a montré la transcendance, mais non l'égalité avec son effet, l'équipollence ou l'égale puissance. Ce principe de la réciprocité d'action et de passion ne l'a pas conduit non plus aux vraies lois de la vie, et il est resté au contraire enfermé dans le mécanisme. Sur tous ces points, Leibniz a dépassé Descartes.

Il semble qu'on voit ici en plein et les mérites de Descartes aux yeux de la science spiritualiste, et ce qui lui manque. Descartes n'avait à son service, pour expliquer la nouvelle science, qu'une combinaison d'algèbre et de géométrie avec les principes de la logique. Leibniz, lui, l'a composée de sciences supérieures moins abstraites, plus réelles; aussi l'appelle-t-il quelque part : « Un beau mélange de métaphysique, de géométrie et de physique ». Le miel de l'abeille est plus ou moins parfumé selon la nature des herbes qu'elle y emploie. La supériorité des éléments qu'il combine fait la supériorité du produit de Leibniz. Il resterait à suivre Leibniz dans sa discussion sur la dynamique avec les savants français.

Les lettres à Pelisson, qu'on publie en ce moment (2), sont cette histoire, et il suffit d'y renvoyer.

(2) Œuvres de Leibniz, 1er volume. Paris, 1859, Imprimerie de M. Firmin Didot.

On y verra l'incontestable supériorité de Leibniz sur ses adversaires, sans en excepter un seul. « C'est pour moi, écrit-il, un grand plaisir d'avoir mes pensées abstraites vérifiées par les expériences ». En effet, chaque jour lui apportait de nouvelles preuves en faveur de ses principes.

Mais, ne l'oublions pas, la philosophie de Leibniz est spiritualiste, l'idée dynamique en fait le fond. Descartes avait posé le problème dynamique, c'est Leibniz qui l'a résolu. Voilà ce qu'il ne faut pas oublier, quand on compare les titres de ces deux grands hommes à la fondation des sciences. Descartes lui a légué le problème, Leibniz l'a résolu. Descartes a beaucoup fait pour la création des sciences physico-mathématiques : Leibniz a créé une branche nouvelle et supérieure, celle des sciences dynamiques.

Il était très important d'en montrer l'origine psychologique, et c'est ce que nous avons essayé de faire.

DE LA MÉTHODE

CHAPITRE PREMIER

De l'éclectisme de Leibniz.

Commençons par bien établir ce que l'on entend par éclectisme, méthode éclectique. M. Cousin, qui est le père de cette méthode, la définit par un exemple : « Supposons qu'un système professe ce principe : toutes les idées viennent des sens; et un autre système ce principe : nulle idée ne vient des sens. » Il n'y a certes aucun moyen de concilier ces deux principes. Que fait donc l'éclectisme? Il commence par les détruire l'un et l'autre; il prouve d'abord qu'ils sont faux tous deux dans leur prétention exclusive; puis, recherchant ce qu'ils peuvent contenir de vrai, il en tire les deux principes suivants : beaucoup d'idées viennent des sens, d'autres n'en viennent pas ; or ces deux nouveaux principes ne sont plus contradictoires, ils ne sont donc plus inconciliables. C'est alors, mais seulement alors, qu'a lieu le dernier travail de l'éclectisme (1).

Je ne connais rien de plus lumineux que cet aperçu du fondateur de l'éclectisme, et je crois qu'il est le calque exact et fidèle de la méthode de Leibniz. Quelles sont, en effet, les deux opérations? Analyser et combiner; pour cela détruire les antinomies apparentes,

(1) Préface des *Fragments.*

transformer par le retranchement, *per rejectiones*, les systèmes pour les mettre dans l'état où il peut les employer et les faire concourir, dans une juste mesure, à cette belle et savante harmonie des contraires qui est la véritable unité.

Le chef de l'éclectisme disait encore dans sa préface, à la deuxième édition des *Fragments* : « Il faut distinguer trois choses dans l'éclectisme; son point de départ, ses procédés et son but; ses principes, ses instruments et ses résultats. L'éclectisme suppose un système qui lui serve de point de départ et de principe pour s'orienter dans l'histoire; il lui faut pour instrument une critique sévère, appuyée sur une érudition étendue et solide; il a pour résultat préalable la décomposition de tous les systèmes par le fer et le feu de la critique, et pour résultat définitif leur recomposition en un système unique qui est la représentation complète de la conscience dans l'histoire. L'éclectisme part d'une philosophie, et il tend, par l'histoire, à la démonstration vivante de cette philosophie... Je poursuivrai la réforme des études philosophiques en France, ajoutait l'auteur de la préface des *Fragments*, en éclairant l'histoire de la philosophie par ce système, et en démontrant ce système par l'histoire entière de la philosophie. Je dis qu'on n'a jamais été plus près en France de la loi de continuité, principe commun de l'histoire de la philosophie et de l'éclectisme, conçu comme un nouvel art combinatoire. »

L'éclectisme ainsi conçu, disait encore le maître illustre dont nous parlons, ne mêle pas ensemble tous les systèmes, car il n'en laisse aucun intact; il décompose chacun d'eux en deux parties, l'une fausse et l'autre vraie: il détruit la première, et n'admet que la seconde dans le travail de la recomposition. L'éclectisme n'est donc pas le syncrétisme. Non, c'est une synthèse, ce qui est bien différent.

Le fondateur de l'éclectisme en France, qui avait une vue si nette de la méthode et du procédé qu'il employait, se dissimulait-il d'ailleurs que Leibniz en est le père? Nullement; écoutez-le : « L'éclectisme est-il une conception qui m'appartienne? Non sans doute. — L'éclectisme était déjà dans la pensée de Platon; il était la prétention déclarée, légitime ou non, de l'École d'Alexandrie.

« Chez les modernes, il n'est pas seulement la *prétention, il est la pratique constante de Leibniz.* » Nous ne prétendons pas autre chose.

Oui l'éclectisme était déjà dans Platon, il est aussi et surtout dans Leibniz, qui offre avec Platon une identité de génie merveilleuse, et qui, le premier parmi les modernes, a su l'y découvrir. C'est pourquoi, pour nous, comme pour le chef de l'éclectisme moderne, l'éclectisme de Leibniz n'est pas seulement un système, mais une méthode théorique et historique à la fois, dont le caractère éminent est de « ne rien repousser et de tout comprendre pour employer de tout. »

Voilà pourquoi, pour nous, comme pour l'éminent professeur du cours de 1829, Leibniz est la véritable étoile sur la route obscure de l'histoire de la philosophie (1).

Sachons dons nous élever à ces origines de l'éclectisme moderne, voyons le travail qu'il a coûté, nous en comprendrons mieux tout le prix. Dans la première partie, j'ai montré les études préparatoires de Leibniz pour fonder une philosophie. Parmi ces travaux, il y a toute une série qui regarde la méthode et qui devait servir à son *instauratio magna*. Or quelle est l'idée fondamentale entrevue par lui dès le premier jour, et qu'il n'a cessé de développer toute sa vie? Celle d'une harmonie universelle à laquelle est étroitement liée celle d'un art combinatoire, *ars combinatoria*. Leibniz sentait que les données du savoir augmentant chaque jour, que les éléments de nos connaissances croissant en nombre infini, il fallait un art capable de les dompter, de les soumettre, de les combiner. D'un autre côté, il entrevoyait aussi la possibilité de les réduire à quelques éléments simples, compatibles entre eux, et d'en faire une belle harmonie des vérités universelles, ou plutôt, car il emploie aussi ce mot, une langue philosophique, *linguam philosophicam*.

Nous touchons ici à un des points singuliers de la doctrine de Leibniz, à cette idée d'une caractéristique universelle, dont on ne peut parler sans craindre de compromettre la réputation de ce grand homme. L'éclectisme toutefois n'éprouve pas ce scrupule; il va au fond de l'idée, et, la creusant davantage, il y trouve à côté d'une part d'erreur, une part encore assez large de vérité.

Seulement, avec un art infini, l'éclectisme élude ce que, dans cette grande pensée de Leibniz, il y a de chimérique, et, lui appli-

(1) Extrait de la leçon XII du Cours de 1829.

quant son procédé favori, il la transforme, il en fait une sorte de langue philosophique, universelle, en effet, mais tirée de l'histoire et non des mathématiques, et qui s'écrit avec des systèmes, et non avec des caractères. Qu'est-ce que l'histoire de la philosophie, telle qu'elle a été conçue et appliquée de nos jours, si ce n'est une partie de cette pensée plus vaste de Leibniz, une caractéristique universelle ? Que fait le philisophe vraiment éclectique? Il retouche tout ce qui lui paraît chimérique dans cette pensée de Leibniz; il ne la conserve que modifiée et réduite à ce qu'il y trouve d'incontestable; mais là, il est invincible. Se contente-t-il encore, comme on le lui a faussement reproché, de mêler tous les systèmes, le faux et le vrai? Non, il les caractérise. *Caractériser la force*, c'est une partie très considérable de la méthode des sciences physiques, c'est aussi une partie très considérable, que dis-je? c'est l'esprit même de caractéristique universelle de Leibniz. Le nom l'indique. L'éclectisme est une application ingénieuse de la méthode de Leibniz.

Me permettra-t-on maintenant de faire apercevoir quelques lacunes, même sur ce sujet, et de développer quelques points moins connus de la méthode de Leibniz

Leibniz ne se contente pas de caractériser une force, un système, une vérité en elle-même, il veut la caractériser par rapport aux autres, à toutes les autres. De là sa *caractéristique des situations*, une des plus grandes idées de ce merveilleux génie et des moins comprises (1). Étant donnée une grandeur, un système philosophique, une vie d'homme, il ne suffit pas de rechercher quel en est le caractère, il faut déterminer ce caractère dans le temps et dans l'espace à sa véritable place. Il occupe un lieu, une place, il a une situation par rapport à tout le reste. Si vous ne tenez aucun compte de ces éléments, vous n'aurez qu'une caractéristique incomplète, vous n'aurez pas le rapport de cette vérité, de ce système à tous les autres; vous n'aurez pas d'harmonie universelle. Leibniz veut donc qu'on caractérise la situation. Il dit qu'il y a une analyse et une synthèse des situations, du lieu ou de l'espace intelligible

(1) On manquait d'éléments pour la saisir jusqu'à ce que M. Gerhardt, par une publication très opportune et très récente, nous ait fait connaître cette nouvelle analyse, dont Kant lui-même avait méconnu la force. (*Characteristica geometrica. Analysis geometrica propria. Calculus situs. — Leibnizens mathematische Schriften, 1858.*)

ou réel. Il fait même du temps et de l'espace un ordre de coexistence ou de succession. Voilà ce que les historiens de la philosophie en France n'ont point toujours assez considéré; voilà comment la caractéristique des systèmes est souvent incomplète. En Allemagne, depuis surtout que Leibniz est mieux connu, on en tient compte: on n'examine pas un système isolé, à part; on l'étudie dans ses rapports avec ceux qui le précèdent et qui le suivent; on recherche ses antécédents logiques, son origine et ses sources, et l'on dégage mieux ainsi les lois de sa formation. Cet art est dû, très certainement, à Leibniz, c'est une partie de sa caractéristique. On en comprend mieux ainsi le sens. Leibniz donnait, comme axiome fondamental de l'art d'inventer, celui-ci : chercher la solution de quelque problème insoluble; on ne la trouve pas toujours, mais on rencontrera une foule de vérités très utiles et très belles. Telle est sa caractéristique universelle, qui est à son génie ce qu'est la quadrature du cercle d'Archimède au génie des plus grands géomètres, une sorte d'exercice salutaire qui a été la source d'une foule de découvertes. C'est ainsi que la caractéristique universelle, dégagée de ce qu'elle avait de chimérique à l'origine, a été la base de la philosophie comparée ou de l'histoire des systèmes dont Leibniz a, le premier, senti toute l'importance.

Maintenant, comment opère la méthode éclectique? Je réponds d'un mot simple et vrai : comme la nature. Elle calque sa marche sur la sienne, elle opère comme elle; il y a plus, la loi de continuité la fait travailler à la solution des problèmes. *Rien ne se fait tout d'un coup, la nature n'agit point par sauts,* voilà l'idée. La méthode consiste donc à expliquer et à détruire les apparences des sauts, à rétablir la continuité partout, à refaire la trame brisée des systèmes, à compléter ce qui manque. Comment procède la raison sous l'empire de la loi de continuité, historiquement et philosophiquement? Historiquement, par le développement et l'enchaînement des systèmes; philosophiquement par le rejet des contraires, *per rejectiones.* Prenons un exemple : Leibniz parle de l'ouvrier qui équarrit sa statue en retranchant tout ce qui l'empêche de paraître; il lui compare le philosophe qui dégage l'idée de la gangue impure où elle se trouve engagée. Ce procédé d'élimination, que nous voyions tout à l'heure recommandé par le père de l'éclectisme moderne, est continuellement appliqué par

Leibniz. Il est de l'essence même de la continuité de faire disparaître les contrastes violents, les contrastes apparents, pour y substituer les petites différences, et arriver ainsi à l'harmonie par le juste tempérament des extrêmes.

La loi de transformation trouve ici sa place. Transformer, c'est la loi, dit encore le fondateur de l'éclectisme. Or qui, plus que Leibniz, a transformé toutes choses, depuis sa méthode de transmutation que nous avons exposée, jusqu'à son optimisme qui n'est qu'une admirable transformation de la nature en un art sublime, l'art même du créateur.

Mais il y a deux formes d'éclectisme, l'éclectisme sous sa forme négative ou critique et pessimiste, et l'éclectisme sous sa forme plus large et conciliante, l'optimisme.

Tout Leibniz est dans ce mot, l'optimisme : mais il faut le bien comprendre, et cela n'est point facile, depuis que l'un des plus beaux, des plus nobles efforts de l'esprit humain pour expliquer l'harmonie des choses, a croulé sous le sarcasme de Voltaire. Nous disons que tout Leibniz, c'est l'optimisme, et que l'éclectisme de Leibniz est un véritable optimisme scientifique. L'idée de la perfection absolue l'avait formé : *in omni genere summum*, disait Leibniz, c'était sa devise; mais ce qu'on sait moins, et ce qui est tout aussi certain, c'est que l'optimisme est une méthode et une grande méthode philosophique qui, depuis Leibniz, a son histoire et dont on peut, à l'aide de ses écrits, retrouver les titres. Il le dit lui-même dans sa théodicée; il le répète aux Bernoulli, et il ajoute que sa méthode est la méthode *de formis optimis sive optimum præstantibus,* et il traduit ce mot, dans sa théodicée, par celui-ci, qui est significatif : *Le principe du meilleur.*

Voltaire n'a pas compris ce principe, et s'est figuré que cela voulait dire tout simplement : que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes. De là, le roman de *Candide.* Je ne crains pas de dire que tout l'esprit de Voltaire ne pouvait s'élever à la hauteur de la conception fondamentale de l'optimisme, j'entends l'optimisme scientifique et non cette doctrine banale colportée depuis sous son nom. En effet, Leibniz, expliquant sa méthode en mathématiques (c'est toujours là qu'il faut chercher la clef du reste), dit à Bernoulli, à propos d'un des problèmes les plus difficiles et qui ont exercé le plus les géomètres : « Ma méthode a cela de particulier

qu'elle enseigne, non seulement à trouver la courbe, mais à trouver la courbe exacte qui donne la construction la meilleure et la plus parfaite. » C'est-à-dire : ma méthode n'est pas une science approximative, mais un art sublime qui cherche toujours, et en tout, la plus grande perfection, et ne se contente jamais, à moins d'arriver à une absolue rigueur, à une détermination exacte, à la dernière précision.

Or, pour cela, *il faut choisir*. C'est là ce qu'il y a de très remarquable dans sa méthode ; l'idée du choix y est nécessairement enveloppée, même en mathématiques. Vous croyez que son symbolisme mathématique était une machine algébrique opérant d'elle-même ? Du tout ; Leibniz dit : « Le continu enveloppe l'infini, donc il faut choisir. » Et d'ailleurs, sa méthode n'est qu'une imitation, dit-il encore, de celle du souverain architecte. Or, Dieu choisit parmi les possibles. Il a sous ses yeux tous les prétendants à l'existence, il faut choisir. De même le géomètre étonné contemple ces milliers de courbes et de figures qui naissent de leur transformation. Il faut choisir. Ainsi éclectisme, optimisme, ces deux mots sont corrélatifs dans la pensée de Leibniz.

Que vient-on maintenant parler de confusion, de syncrétisme, comme dit fort bien M. Cousin ? L'essence même de l'optimisme est l'idée de choix, essentiellement unie à celle de perfection. Ce qu'on cherche, ce qu'on veut, c'est une perfection absolue, une véritable universalité. Pour l'atteindre, il faut choisir, c'est là la grande différence avec ces méthodes inférieures qui se contentent d'une perfection relative et bornée. Celles-là ne s'élèveront jamais à l'optimisme scientifique, au véritable éclectisme.

Mais une telle méthode est-elle dédaigneuse, méprisante, négativement critique ? Du tout ; ici encore M. Cousin l'a bien définie : ne rien repousser et *tout comprendre* pour tout employer. De là, l'emploi de l'infiniment petit, des racines imaginaires, τὸ μικρὸν, disait Leibniz (1), de tout ce qu'on néglige, de tout ce qu'on méprise.

Leibniz dit quelque part qu'une loi morale, une loi de justice *lex justitiæ*, doit présider aux recherches du savant : *Lex justitiæ observanda in quærendo*. C'est une grande pensée qui va bien avec

(1) *Nouveaux Essais*, préface.

celle de choix et de perfection. La justice, en effet, telle qu'il la définit, est un amour conforme à la sagesse, la justice est, sous ce rapport, le principe de la science. Si vous rejetez, si vous méprisez quelque chose, c'est une chance d'erreur. L'injustice est punie, même dans l'ordre des inventions, et Leibniz est l'un des plus grands inventeurs, parce qu'il est l'un des plus justes, ne méprisant rien, employant tout : « On raconte, nous dit-il, que le fameux Drebel avait l'imagination bonne, et que trouvant un morceau de pierre dans la rue, il se souvint d'un trou qu'il avait remarqué dans un autre endroit, que ce fragment était capable de remplir exactement ». Ce mot peint Leibniz et ce qu'il entendait par avoir l'*esprit bon*. Il tient à ce qu'on applique la *loi de continuité* qui ne néglige rien, qui met tout en ordre, qui se sert de l'infiniment petit, qui est, sous ce rapport, une loi de justice et d'amour, tout aussi bien qu'une loi de la nature.

L'Eclectisme paraît donc un peu changer de signification, bien qu'il ne fasse que se retremper à son origine. L'éclectisme devient un véritable optimisme scientifique fondé sur le grand principe du *Timée*, qui est aussi celui de Leibniz, principe de la perfection des opérations divines : « Il était bon et il a fait toutes choses semblables à lui. »

L'éclectisme a pour garant la loi de continuité, c'est-à-dire une loi qui ne viole jamais la nature, qui se traduit dans l'ordre moral en loi de justice, qui observe tout, ne méprise rien, comprend tout, pour tout employer. A ces traits, vous avez reconnu la raison sous sa forme la plus noble, la raison qui est une force qui transforme tout par la réduction de tout aux harmonies.

Enfin l'éclectisme est un procédé scientifique qui a deux parties, analyse, synthèse, une partie analytique qui décompose les systèmes et les idées, et une partie synthétique qui les recompose ; un procédé d'élimination qui retranche, qui supprime, et un procédé de transformation qui reconstitue, qui recompose ; une caractéristique universelle, qui frappe les éléments d'un signe, d'une marque indélébile, et un art combinatoire qui les arrange, qui les combine, une analyse et une synthèse, non seulement des idées, mais de leurs rapports, non seulement des choses, mais de leurs situations ; la caractéristique la plus complète enfin qui ait jamais vu

le jour, avec une méthode comparative excellente pour féconder les éléments du savoir.

Leibniz compara toujours; il comparait les peuples, les pays, les philosophies des différentes contrées, les langues des divers peuples, leurs religions, leurs idées sur le droit, la justice, le bonheur et leurs littératures. De là, l'électisme ou l'idée de choix fécondée par la comparaison, véritable méthode de l'universalité.

La méthode de l'universalité, nous dit-il encore, apprend à purger les formes de toute équivoque, à faire disparaître les amphibologies de la raison, c'est-à-dire, à trouver les lois, puis à les expliquer théoriquement, à en démontrer les causes.

C'est ce qu'exprime M. de Humboldt dans son *Cosmos*, quand il dit : oui, c'est depuis qu'on ne méprise plus ni les Chinois, ni les Hottentots, ni le travail qui se passe dans la tête d'un nègre du Sénégal exprimant ses idées, que la philologie a fait ses plus beaux progrès.

Mais combien cet éclectisme aimable, conciliant, véritablement optimiste est-il éloigné de l'orgueil scientifique, qui juge de haut les peuples, les doctrines, les religions, méprisant tout, et se complaisant dans une sorte de quiétisme aristocratique.

Ce n'est point ainsi qu'opérait l'éclectisme de Leibniz, juste et charitable envers tous *(charitas sapientis)*, qui ne craignait pas d'abaisser son grand esprit aux plus humbles méditations, à la grammaire, à la logique de l'école, aux formes des scolastiques, appelant à la fois tous ces déshérités, tous ces méprisés de la science de son temps, et en formant le plus vaste système, par l'idée de la continuité qu'il y introduit, et qui en fait la soudure et la force.

CHAPITRE II

De la loi de continuité comme principe de l'histoire et de la philosophie, et du caractère nouveau introduit dans les discussions par la critique et l'histoire.

Nous avons mis en lumière, d'après Leibniz, une loi célèbre qui nous a paru mériter une étude attentive.

Cette loi, que ne viole jamais la nature, et qui, dans sa généralité la plus haute, règle le passage d'un état à un autre, soit dans les sciences, soit dans la nature, c'est la loi de continuité. Son expression la plus commune et la meilleure est celle-ci :

Rien ne se fait tout d'un coup, ou bien encore : *La nature ne fait point de saut, natura non facit saltum, non agit saltatim.* C'est donc une certaine marche très simple, élémentaire, uniforme que suit la nature et sur laquelle nous devons régler nos propres démarches. Elle ne va que par degrés insensibles, en sorte que tout naît de petits commencements, qu'il y a des germes de tout, et surtout point de vide, point de cahots : tout change, mais rien ne se modifie que par changements insensibles.

La beauté et la fécondité de cette méthode nous est attestée par des résultats que nous touchons, pour ainsi dire, de nos mains. Elle s'est traduite en des découvertes qui ont transfiguré la face de science; elle s'est, autant qu'il est possible, approchée de la marche simple et féconde que suit la nature, sous la loi de son auteur.

Apparaissant dans les mathématiques, elle a doublé leur puissance. Elle s'est appliquée ensuite à la physique et a été employée avec succès, par de grands naturalistes, dans les sciences naturelles.

Elle a été introduite par Leibniz dans la science de l'âme, où elle a créé la psychologie. Elle est le grand principe de la physiologie. Son application à la succession des systèmes philosophiques, considérés dans leur enchaînement, a créé l'histoire de la philosophie. Seule, elle est un principe assez large pour réunir les doctrines extrêmes qui se combattent aujourd'hui, sous le nom de rationalisme et de traditionalisme, en faisant entrer ce qu'il y a de bon et d'applicable dans l'idée de la tradition, dans le domaine de la raison.

Cette loi, qui s'applique à la nature, et qui la gouverne par la raison, a sa source dans l'infini; elle n'est, en dernière analyse, que la tendance des êtres à graviter vers leur fin, en conséquence de leur unité de plan. Elle est la loi d'un développement, d'un progrès continu qui produit autant d'ordre et d'harmonie qu'en comporte notre ensemble. C'est elle qui répare tous les désordres, qui supprime tous les monstres. Elle se traduit incessamment en découvertes et en applications nouvelles dans la sphère de l'esprit; elle est digne des sérieuses méditations du philosophe.

Tous les grands philosophes l'ont entrevue, ou du moins soupçonnée, et, bien qu'elle date de Leibniz, elle est déjà dans Platon et dans Aristote, et par eux dans toute la philosophie grecque. On peut dire qu'elle est partout où est la raison, car elle ne fait qu'un avec elle; elle est, comme l'a si bien dit Kant, sa plus haute tendance systématique. Leibniz en avait fait sa loi. Il est par excellence, dans ce XVII[e] siècle novateur, l'homme du développement continu.

L'histoire, celle de la philosophie surtout, s'éclaire à la lueur de cette loi de continuité, et devient un enseignement, au lieu d'être un vain spectacle où défilent successivement les philosophes et leurs systèmes. Nous espérons montrer que cette même loi est le lien des systèmes et la seule véritable méthode historique dont Leibniz est le père.

Quand on observe le tableau de l'histoire, tel que l'ont présenté quelques écrivains de ce temps, et M. Bordas de Moulins, par exemple, il semble que l'esprit humain se soit reposé pendant plus de mille ans de barbarie, pour manifester ensuite son réveil par un effort puissant, lors de la Renaissance, et au XVII[e] siècle. Mais telle ne fut pas la pensée des fondateurs de l'histoire

de la philosophie en France, ni de ceux qui l'ont infatigablement développée en Allemagne, depuis Jacques Thomasius, le maître de Leibniz, jusqu'à Hegel. Telle ne fut pas la pensée de cet infatigable chercheur qui commença ses recherches par la philosophie antique, les continua par la scolastique et les modernes, et voulut ainsi renouer dans son esprit la chaîne des temps, et donner de son système la plus vaste démonstration par l'histoire de la philosophie. Je veux parler du père de l'éclectisme qui édite Abeilard et revoit Platon.

Mais ici, deux opinions tranchées se présentent parmi les historiens de la philosophie, opinions également tranchées, dont l'une fait de tous les systèmes les anneaux d'une même chaîne, dont l'autre, au contraire, en ferait plutôt une singu- larité de l'esprit. Entre ces deux extrêmes, Leibniz semble tenir une opinion moyenne, de nature à concilier la spontanéité de l'esprit, qui peut beaucoup par ses seules forces, avec la solidarité de cette grande famille philosophique dont nous sommes tous membres. S'il n'admet pas, dans la rigueur philosophique, d'action d'une substance sur une autre, il se fonde sur la loi de continuité pour soutenir qu'il y a un enchaînement de systèmes et de lois de l'esprit humain. Quel est, en effet, le principe qui a soutenu ses investigations puissantes, dans les difficultés que lui offraient les systèmes antiques et les travaux des scolastiques, si ce n'est cette idée de la raison philosophique se continuant, d'âge en âge, à travers même les ruines et les barbares, et d'une continuité de l'esprit humain qui cherche dans les siècles soi-disant barbares, à renouer la chaîne des temps. L'importance de l'histoire de la philosophie, qui avait été demontrée, dès l'enfance, à Leibniz aux cours de Thomasius, et dont l'insuffisance des cartésiens lui enseignait de plus en plus l'utilité, lui suggère d'admirables formules; celle-ci, par exemple :

« La vérité est plus répandue qu'on ne pense : mais elle est très souvent fardée, et très souvent enveloppée et même affaiblie, mutilée, corrompue par des additions qui la gâtent et la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de vérité chez les anciens ou, pour parler plus généralement, chez les antérieurs, on tirerait l'or de la boue, le diamant de la nuit, et ce serait en effet *perennis quædam philosophia* (1) ».

(1) Dutens V, 13, l. 375.

Je le demande, n'est ce pas l'histoire de la philosophie conçue, comme la philosophie même se développant, dans le temps et dans l'espace, avec la diversité des doctrines et des écoles qui la représentent chez les différents peuple.

Mais alors aussi, le rôle de la critique est tracé d'avance, puisque les systèmes ne pèchent que par omission, ou par exclusion. Il ne peut s'agir d'en rejeter ou d'en condamner absolument aucun, mais bien plutôt de rechercher et de sauver ce qu'ils ont de bon et de légitime (1).

Rattacher le présent au passé, n'adopter ni ne repousser aucune doctrine, mais les adopter toutes comme les produits légitimes de la raison, à la condition de dégager les éléments de vérité que chacune contient, voilà la forme à laquelle aboutit Leibniz et que la science de notre époque devait reproduire et commenter avec tant d'éclat. Cette formule explicite ou cachée repose sur la loi de continuité, qui est la loi même de l'esprit humain. C'est ce que nous espérons démontrer dans la suite de cette étude.

Remontons donc, avec Leibniz, la chaîne des temps, replaçons-nous, avec lui, à l'origine des systèmes philosophiques en Grèce, puisque l'Orient était encore fermé, et traçons, à grands traits, le tableau de l'histoire philosophique éclairé par ce flambeau de la continuité.

A cette lumière, nous voyons Leibniz parcourir la série des systèmes antiques, et faire passer dans sa philosophie le génie de la Grèce. Il commence avec Parménide et Héraclite : Parménide le grand, Héraclite le ténébreux. Le premier disait que l'être seul est, que le devenir n'est rien, et, tout plein de la pensée de l'être immuable et un, il ajoutait que la génération et la mort ne sont qu'apparentes. Leibniz traduisait sa pensée d'une manière expressive et fidèle dans cette thèse de sa monadologie : « Il n'y a jamais ni génération entière, ni mort prise à la rigueur. » Héraclite, au contraire, affirmait que tout change, que tout coule πάντα ῥεῖ et il avait coutume d'exprimer cette excessive mobilité des choses par une image : « On ne se baigne pas, disait-il, deux fois dans le même fleuve ». Leibniz s'emparait aussi de cette pensée du philosophe grec, et l'exprimait en ces termes : « Tous

(1) Dict. V, 54, 11, 1, 214, 262.

les corps sont dans un flux perpétuel comme des rivières, et des parties y entrent et en sortent continuellement. »

Mais comment ces opinions extrêmes, qui avaient été le mot d'ordre de deux grandes écoles en Grèce, et qui avaient ému toute l'Élide et l'Ionie, se trouvaient-elles à quelques lignes l'une de l'autre énoncées dans la monadologie? Comment Leibniz espérait-il, surtout, concilier la seconde, celle d'une mobilité, d'un changement, d'une fluidité perpétuelle avec la première, celle de l'immobile unité de l'esprit éternel et un? Comment enfin supprimait-il le devenir et la génération, la mort et la corruption, par la thèse 73, après avoir étendu l'une et l'autre à toute la nature par la thèse précédente? C'était par sa méthode, par cet éclectisme qui lui faisait concilier, au profit de la vérité, les doctrines les plus diverses. Il voyait la divisibilité de la matière et la perpétuelle mobilité des corps. En vain, il aurait voulu s'arrêter dans cette division qui vérifiait, à chaque pas, le mot d'Héraclite. Ni le mouvement, ni la figure, ni la grandeur, ni aucune des qualités sensibles de la matière ne peuvent soutenir la dernière analyse. Les corps ne peuvent subsister par eux-mêmes; rien ne saurait arrêter leur perpétuel écoulement. πάντα ῥεῖ.

Mais une loi que n'a point connue Héraclite, un principe que Leibniz a le premier employé, la loi des transformations, le principe de la continuité l'élevait bientôt au dessus de ce flux et de cette mobilité, et lui faisait dire avec Parménide : « La mort et la génération ne sont qu'apparentes. »

C'est ainsi que Leibniz concentre en lui seul le génie de la philosophie grecque. Mais Platon, le premier, résume énergiquement le passé et fait l'histoire des philosophes antérieurs, en les convertissant en une philosophie propre.

Platon, d'après Leibniz, comprend les philosophes antérieurs, il montre leurs différentes tendances; ce que nous savons d'eux est tiré de ses écrits. On connaît son admiration pour Parménide, sa connaissance des Ioniens, ses réfutations de Protagoras etc., son culte pour Pythagore et pour Socrate. La doctrine de Pythagore fut, dit Leibniz, *continuée* par Platon : *historia philosophiæ Platonicæ velut continuatio Pythagoricæ.* Et il ajoute : « Platon même n'a fait que reprendre, en les renouvelant, les principaux dogmes de Pythagore. Lui-même y retrouvait le germe

de ses monades, comme Platon y avait trouvé le germe de ses idées.

Non seulement Platon sert à Leibniz comme historien de la philosophie grecque, mais il lui emprunte, comme philosophe, quelques importantes idées. Trois principes devaient lui servir : les idées d'abord, la matière et les causes finales. Un mot seulement sur chacun d'eux, et sur les modifications qu'il leur fait subir.

A Platon, il emprunte la voie des idées qu'Aristote lui-même a suivies, nous dit-il. Il est d'avis que cette voie est bonne, que, dans cette voie, Platon était amené à faire l'analyse des idées, cette analyse à laquelle il travaillait lui-même, et dont, nous dit-il, il y a de beaux commencements dans Platon. Il lui emprunte ainsi une tendance idéaliste qu'il conserve toujours, emprunt qu'il indique en ces termes : « *Le peu de réalité des qualités sensibles de la matière.* » Mais en même temps que Leibniz prend à Platon sa méthode et l'exprime ainsi : *revocare mentem ad formas,* il transforme les idées de Platon, et cette transformation s'accomplit par l'admission d'un élément tiré d'Aristote dont nous parlerons bientôt.

Mais c'est surtout au sujet la matière qu'on voit les rapports et les différences entre Leibniz et Platon. Les rapports se trouvent dans cette idée commune à tous deux, que la matière fait le formel des imperfections, que la matière première est une pure puissance, une possibilité nue. Platon, dit Leibniz, a fort clairement montré que la matière ne suffit pas pour former une substance. Platon voulant éclairer le monde par des idées qui ne sont, après tout, que les attributs de Dieu, sentit bien la difficulté, mais trop tard. Il fut obligé de supposer pour les choses, non seulement un père, mais une mère invisibles, sans forme, purement passive, une réceptivité pure, un être sans qualité. Leibniz accepte cette matière première de Platon et en parle à peu près dans les mêmes termes, mais aussitôt il réagit contre elle, avec Aristote, en distinguant deux matières : la première et la seconde, et, en même temps qu'il l'accepte, il en fait la critique la plus forte dans un passage des lettres à Arnauld où tout ceci est expliqué clairement (1).

(1) « Que si on prend pour matière de la substance corporelle, non pas la masse sans formes, mais une matière seconde qui est la multitude des substances dont la masse est celle du corps entier, on peut dire que ces substances sont des parties de cette matière comme celles qui entrent dans notre corps, en font la partie, car notre corps est la matière, et l'âme est la forme de notre substance; il en est

Une autre différence entre Leibniz et Platon sur cet important sujet, c'est que Leibniz et l'école leibnizienne et Wolfenne, après lui, cherchait le réel dans la matière et le trouvait dans les monades. Platon, au contraire, ne cherchait absolument rien de réel dans la matière, si ce n'est en tant que contre son gré, et, contre le véritable esprit de sa doctrine, il était forcé de laisser aux choses mobiles une apparence de réalité.

La cause de cette différence était que Platon, qui avait vu la contradiction inhérente au changement, cherchait à l'étendre aussi loin que possible, ne croyant pas possible d'y remédier. Leibniz qui la voyait aussi, cherchait, lui, à remédier du moins à la *causa transiens* si énergiquement condamnée par Spinoza. D'après l'opinion de Herbart, Leibniz n'aurait pas senti que le changement faisait, en tout cas, l'objet même du problème; cette opinion n'est pas soutenable, quand on a lu le *Pacidius*, ou sa première philosophie du mouvement. On peut résumer les deux points de vue en ces mots : Il n'y a de science que de l'immuable, disait Platon. — Il y a aussi, dit Leibniz, une science du muable. Je n'irai pas jusqu'à dire avec quelques mathématiciens de ce temps-ci : Il n'y a de science que du muable, mais c'est là du moins une science à laquelle nous devons travailler, reprenait Leibniz, la science à faire : *de motu*.

Un troisième principe que Leibniz emprunte à Platon, et qui exerça la plus incontestable influence sur sa philosophie, c'est le principe des causes finales. C'est le contrepoids naturel du cartésianisme qui les avait bannies. Ceux qui nient l'influence

de même des autres substances corporelles, et je n'y trouve pas plus de difficulté qu'à l'égard de l'homme où l'on demeure d'accord de tout cela.

Les difficultés qu'on se fait en ces matières viennent, entre autres, qu'on n'a pas communément une notion assez distincte du tout, et de la partie qui, dans le fond, n'est autre chose qu'un requisit immédiat du tout, et en quelque façon homogène.

Ainsi les parties peuvent constituer un tout, soit qu'il ait, ou qu'il n'ait point une unité véritable. Il est vrai que le tout qui a une véritable unité peut demeurer le même individu à la rigueur, bien qu'il perde ou gagne des parties, comme nous expérimentons en nous-mêmes; ainsi les parties ne sont des requisits immédiats que *pro tempore*. Mais si on entendait par le terme de matière quelque chose qui soit toujours essentiel à la même substance, on pourrait, au sens de quelques scolastiques, entendre par là la puissance passive primitive d'une substance, et, en ce sens, la matière ne serait point étendue, ni divisible, bien qu'elle serait le principe de la divisibilité, ou de ce qui en revient à la substance. Mais je ne veux pas disputer de l'usage des termes. »

directe et décisive qu'exerça Platon sur Leibniz, ne pourront lire l'abrégé du *Phédon*, sans être frappés de ces rapports qu'ils avaient méconnus. Qu'ils se représentent seulement la situation d'esprit de ce philosophe, vers l'époque où il traduisit ce dialogue. C'était peu de temps après son retour en France, où il avait pu voir quels progrès faisait la philosophie de Descartes, et vers l'époque où vient se placer l'aveu qu'il fait à Montmort : « Enfin le mécanisme, c'est-à-dire la physique cartésienne, prévalut. » Ce n'est pas, d'ailleurs, une conjecture gratuite, c'est le témoignage même de Leibniz dont nous nous servons. Comment douter que l'étude approfondie de ce dialogue n'ait été l'événement qui le ramena du mécanisme d'un nouvel Anaxagore, quand lui-même nous indique la voie qu'il a suivie, quand nous voyons, pour ainsi dire, travailler sa pensée sur ce passage du Phédon, et son ardeur s'allumer à celle de Socrate ? Il nous dit que c'est la lecture de ce morceau qui l'a retiré « du nombre de ces philosophes trop matériels, desquels il n'exceptait point Descartes » ; que c'est Platon qui lui a enseigné « à faire couler les ruisseaux de la philosophie, de la fontaine des attributs de Dieu. » Descartes retranche de la philosophie la recherche des causes finales, au lieu que Platon a si bien fait voir que, si Dieu est l'auteur des choses, et que si Dieu agit suivant la sagesse, la véritable physique est de savoir les fins, et l'usage des choses. Le sommaire de la correspondance avec Arnauld n'est pas moins explicite. Il contient deux articles relatifs à la renaissance de la philosophie de Platon. Et enfin le discours de métaphysique, qui présageait toutes ses réformes, s'appuie, pour opérer celles-ci, sur ce même passage tant cité.

Aristote lui fournit de même quelques éléments de sa doctrine. L'entéléchie d'abord, et la loi de la continuité, ou plutôt la loi de continuité, en premier lieu, et l'entéléchie seulement en second.

La loi de continuité n'a pas de père, car elle est la raison, dont elle constitue la plus haute tendance scientifique. A ce titre elle est déjà, avant Platon, à l'état de germe dans les principales tendances de la philosophie grecque. Elle est à un plus haut degré dans Platon, qui les résume toutes, mais c'est Aristote à qui appartient le mérite de lui avoir donné sa forme, et de l'avoir, le premier, nettement formulée. Non seulement Aristote est le père du criticisme philosophique, mais il donne aussi la loi des systèmes. C'est

la loi de la science qui contient comme réel, et d'une manière explicite, ce qui dans la pensée immédiate était en puissance.

Aristote, parlant des trois degrés de l'âme nutritive, sensitive et pensante, formule ainsi sa loi : Ἀεὶ γὰρ ἐστιν ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον. Toujours, dans ce qui suit, on trouve en puissance le commencement, expression analogue à la formule de Leibniz : le présent est gros de l'avenir et il est produit du passé.

Cette loi de la science, qui est aussi la leçon de l'histoire, a développé d'une manière continue la philosophie, depuis Aristote jusqu'à nos jours. C'est un fait démontré par l'histoire même de la philosophie, mais on avait négligé de considérer ce fait à un autre point de vue, et dans son rapport avec les origines du dynamisme moderne. Aristote, cependant, au même titre qu'il est le père de l'histoire de la philosophie, est aussi le précurseur de Leibniz. Leibniz, dit Fichte, a cherché à unir la théorie de la puissance d'Aristote avec les idées de Platon (1).

Cet aperçu, qui ne manque pas de justesse, prouve qu'un lien étroit rattache les origines du dynamisme moderne à la théorie de la puissance d'Aristote et à la loi de continuité, suivant laquelle se fait le développement de la puissance. La δύναμις et l'Ἐνέργεια, dans leur rapport, avaient occupé le Stagyrite, avant Leibniz.

Sur tous ces points leur accord est certain ; et, bien que Leibniz ait pu emprunter d'ailleurs sa loi de continuité, ou même ne la devoir qu'à lui seul, il est certain qu'elle est en principe dans cette loi d'Aristote que « toujours dans le second terme, on retrouve en puissance le premier terme. » De cette ressemblance découlent nécessairement toutes les autres, et notamment leur accord sur l'entéléchie, sur les termes simples, sur la puissance, l'action et la détermination, en un mot sur toute la métaphysique. L'entéléchie, conçue comme principe de mouvement et de repos, est acceptée par lui.

Mais, ce que Leibniz cherchait surtout dans Aristote, dont il a plusieurs fois d'ailleurs critiqué les œuvres et relevé les erreurs en morale et en physique, et qu'il cherchait à concilier aussi avec les modernes, c'est ce sentiment de l'existence en grand, si je puis dire, qui respire dans les œuvres du philosophe grec. Le

(1) Ce jugement est de Fichte le jeune.

sentiment de l'existence lui servait contre les tendances idéalistes de l'École cartésienne à peu près comme le principe des causes finales de Platon servait à le préserver du mécanisme, et c'est pourquoi, dès sa jeunesse, il écrivait, en pensant à Descartes qui commençait la philosophie à la pensée, et en s'appuyant sur Aristote qui la commençait avec l'existence: *altius ordiendum a notione existentiæ!* (1)

« La meilleure règle que l'on puisse suivre pour arriver à une vie philosophique qui produise des fruits, c'est de commencer avec Platon et de finir avec Aristote. Il faut réunir Platon et Aristote pour avoir un tout. La métaphysique est un tissu dont la trame appartient à Platon, mais c'est Aristote qui l'a développée. »

J'ai cité ce beau jugement de Schelling, extrait de ses œuvres posthumes, parce qu'il nous paraît résumer profondément le point de vue de Leibniz qui disait; je pense qu'il faut joindre Platon à Aristote et à Démocrite pour être un bon philosophe. *Itaque Platonem Aristoteli conjungendum censeo.*

A partir d'Aristote la philosophie grecque suit trois directions principales et voit se former trois écoles : les Académiciens, les Stoïciens et les Alexandrins.

Dans ce tableau en raccourci que Leibniz a tracé de la philosophie générale de l'esprit humain, ces différentes tendances sont rappelées, et Leibniz, avec une précision singulière, indique ce qu'il emprunte à chacune d'elles : aux *Sceptiques* le peu de réalité substantielle des choses sensibles; aux *Stoïciens*, la connexion stoïcienne; aux *Alexandrins* l'Ἕνωσις τῶν de Proclus.

Dans la *Théodicée*, qui est une œuvre d'une étonnante érudition philosophique et théologique, les successeurs de Platon et Aristote sont non seulement cités, mais souvent appréciés d'un mot avec un rare bonheur. De ce tableau, Épicure est exclus. Leibniz faisait beaucoup plus de cas de Démocrite que d'Épicure, « qui ne fait, dit-il, que reproduire la doctrine physique de Démocrite et n'était pas capable d'en prendre le meilleur ». Les stoïciens, au contraire, sont toujours cités avec estime.

Les stoïciens lui ont donné, nous dit-il, la connexion universelle. En effet, cette philosophie est fondée sur l'hypothèse d'un éther,

(1) Voir le 1er chapitre.

d'une action et d'une réaction réciproques dans le monde et d'une *tension* ou effort qui explique l'une et l'autre. Ce système les conduisait à l'optimisme, qui ne pouvait subsister que par cette première hypothèse d'une liaison universelle de tous les êtres, et sur laquelle était aussi fondée leur morale : τῇ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν. Il fallait donc que Leibniz eût pénétré profondément l'esprit, sinon les détails de cette philosophie, et l'on s'en étonne d'autant moins que son premier maître, Jacques Thomasius, avait écrit sur cette ancienne école, et avait pu en inculquer les dogmes à son illustre élève. Nous retrouverons les principaux dogmes de la philosophie et de la morale stoïcienne dans celle de Leibniz ; comme eux, il fondait l'optimisme sur la base presque physique d'une connexion, d'une harmonie universelle ; comme eux il expliquait le monde par la réciprocité d'action et de passion, mais ces analogies considérables ne l'empêchaient pas de se distinguer d'eux par des différences très importantes. C'est ainsi qu'il n'admit jamais le Dieu des Stoïciens, sorte d'animal divin, comme il l'appelle, et non pas *intelligentia supra mundana*.

Mais c'est surtout avec les Alexandrins que le système de Leibniz offre des analogies, déjà relevées par Tiedemann. Celui-ci fait remarquer et toucher du doigt ces rapports sur les points suivants :

1° Sur la force considérée comme essence des substances, Tiedemann dit : « Déjà avant lui, Platon avait dit quelque chose de semblable, mais sans le prouver. La théorie des émanations supposait en général que les substances sont des forces. Mais Leibniz se distingue de ses prédécesseurs, en ce sens qu'il est plus précis dans ses déterminations ; nous ne savons pas ce que Plotin entendait par force ; Aristote lui-même ne comprend pas le mot *force* de la même manière que Leibniz. » J'accepte pleinement ce jugement de Tiedemann.

2° Sur la matière première, Leibniz se trouve en rapport non seulement avec Platon, mais avec les défenseurs du système de l'émanation, qui la considèrent comme un pur passif ; seulement, au lieu de faire remarquer encore ici la différence, les Alexandrins, contrairement à tout usage reçu des termes, signalaient la matière première comme une pure privation. Avec ce rien, ils ne pouvaient pas aller aussi loin que Leibniz avec sa faculté passive.

3° Sur les monades : suivant Tiedemann, les monades de Leibniz

ne diffèrent que par le nom des formes et des forces des anciens qui, d'après Aristote et les Alexandrins, étaient sans étendue, Leibniz a, comme on sait, une tendance à faire de ses monades de purs sentiments. Les Alexandrins, avant lui, avaient dit quelque chose de pareil, mais il s'en fallait de beaucoup qu'ils eussent développé cette idée d'une manière aussi claire que l'a fait Leibniz. « Ces substances simples qui entrent dans les composés, ajoute-t-il, sont empruntées aux Alexandrins et à Duns Scott, mais les conclusions que Leibniz en tire, sont neuves et lui appartiennent. »

Il est un autre rapport qui semble échapper à Tiedemann, et que Leibniz a pris soin d'indiquer : *« Porro quæris mens ut recte Plotinus quemdam in se mundum intelligibilem continet..... mea sententia et hunc ipsum sensibilem sibi representat. »*

Dira-t-on après cela que Leibniz n'a pas connu les Alexandrins et que son système n'en est pas tiré? Je le veux bien, et quoiqu'il ait nommé Plotin et Proclus, j'accorde qu'il n'avait pas sur l'École d'Alexandrie les lumières nouvelles que le temps a fournies; mais, du moins, il connaissait Platon et même les principaux platoniciens de la Renaissance, Patricius et Ficin. De plus, il connaissait celui que l'on avait surnommé le docteur subtil, Duns Scott. N'oublions pas cette anecdote racontée par Dutens : « Vous m'avez souvent fait la grâce, disait-il à un de ses hôtes, de me dire que je paraissais savoir quelque peu, *me non nihil scire*. Eh bien je vais vous montrer la source où je puise tout ce que je sais. » Et il l'avait introduit dans un cabinet où il y avait quelques livres choisis parmi lesquels l'Italien remarqua les œuvres de Platon, d'Aristote, de Plutarque, de Sextus Empiricus, d'Euclide, d'Archimède et de Plotin. Si donc on admet, ce que je crois, que Leibniz n'avait pas une connaissance approfondie de l'école d'Alexandrie, il faut supposer qu'il en a retrouvé les principaux dogmes, soit qu'il les ait devinés par la force de son seul génie, soit, ce qui est plus vraisemblable, qu'il les ait retrouvés en germe dans Platon et Aristote qu'il connaissait bien, et qu'il les ait développés suivant ses lois. Déjà M. Simon a remarqué quelque chose d'analogue pour Hégel. Ces harmonies préétablies ne sont point rares dans l'histoire des systèmes.

L'histoire de la philosophie est régie par des lois fixes et certaines, et celui qui part de Platon et d'Aristote doit aboutir nécessairement

à certains dogmes enveloppés dans Plotin. L'idée du microcosme est de ce nombre, et c'est de là que l'avaient également tirée, à leur insu peut-être, les scolastiques, et qu'elle avait coulé dans la philosophie juive au moyen âge. Seulement, ces idées se corrompent bien souvent en descendant le cours des âges, et ce sont ceux qui les ramènent à leur origine qui nous les montrent dans toute leur pureté.

Descartes avait dit déjà que l'eau puisée près de la source est toujours la meilleure. Leibniz était amené par le principe de la continuité à se replacer auprès de la source, seulement Descartes n'avait vu d'autre source que sa pensée pure et il en fit jaillir le le torrent où s'abreuvent encore de généreux penseurs. Leibniz avait aussi remonté le fleuve de l'histoire; il faut donc retourner avec lui jusqu'aux origines : de Descartes, aux scolastiques; des scolastiques à Aristote et à Platon, puis il faut redescendre ce vaste fleuve, et voir ses eaux se répandre d'une nappe égale et continue dans le grand système qui en fait la suite. Or en remontant près de la source, il a retrempé et ravivé, pour ainsi dire, beaucoup d'idées méprisées ou enfouies de son temps dans les asiles ténébreux de la scolastique, ou même de la gnose et de la cabale. Il a d'avance marqué la place et l'importance de l'École néoplatonicienne dans l'histoire de la philosophie, puisque le sachant ou ne le sachant pas avec une conscience distincte, ou une connaissance confuse, il en a retrouvé les principaux dogmes dans Aristote et dans Platon.

Seulement, ici comme partout, Leibniz eût fait deux parts, et il n'eût point loué dans les néoplatoniciens d'Alexandrie ce qu'il condamnait dans ceux de Florence. Il eût rejeté, nous en avons l'assurance, ces idées, ces âmes du monde et ces nombres mystiques dont il avait déjà fait justice dans Patricius et dans Marsile Ficin (1).

Ne reproche-t-il pas aux platoniciens de la Renaissance d'avoir négligé pour des idées curieuses mais inutiles, ce travail plus sérieux et plus réel, qui eût été de reprendre avec lui l'analyse des notions commencées par Platon, mais abandonnées par ses disciples. Sans doute Leibniz, qui ne méprise rien, ne méprisait pas les mystiques, mais il eût condamné l'excès du mysticisme

(1) Voir les *Nouvelles Lettres et Opuscules, ined.*, Leibniz, p. XVIII.

Alexandrin, comme il condamnait celui des néoplatoniciens de l'école de Correggi.

La règle est ici la même, et ce qu'il dit des uns s'applique aux autres, et je l'étends même aux théosophes.

Ainsi Leibniz, en vertu de ce principe, et par la force de cette belle loi qui n'est autre que la raison même, partit des systèmes antiques, et, parcourant la série des philosophies antérieures, aboutissait au néoplatonisme et retrouvait par la raison, non moins que par l'histoire, les dogmes à peu près complètement oubliés et inconnus alors de l'École d'Alexandrie. Il rencontrait bien sur sa route les anciennes objections des sceptiques contre les dogmatiques, et sur le terrain même des mathématiques, il eut affaire à de modernes *Sextus Empiricus*, qui cherchaient à ébranler la certitude des vérités nécessaires. Mais, tout en rendant justice à cet esprit très distingué dont les ouvrages, nous dit il, servent à entendre la philosophie des anciens, Leibniz, toujours très ferme sur les principes, ne se laisse pas ébranler, et jamais la certitude des vérités nécessaires ne fut plus solidement défendue, tant contre les sensualistes que contre les sceptiques eux-mêmes. Mais, ce fil d'Ariane qui l'avait conduit dans le labyrinthe de la philosophie grecque, semble lui manquer tout-à-coup. Un monde périt, et sur les ruines de l'ancien, un monde nouveau s'élève. Il semble que désormais un abîme est creusé, où tout le passé est venu s'engloutir, philosophie, religion et systèmes. Où l'esprit humain retrouva-t-il, dans un tel cataclysme, le fil qui le conduit à travers les âges écoulés? Que sont devenues ses lois et surtout celle de la continuité devant cet abîme? Ne faut-il pas ici franchir l'espace infini qui sépare les temps anciens des temps nouveaux? Et alors, où est la continuité?

C'est ici qu'il faut voir le génie historique de Leibniz en quête de sa méthode, renouer les fils brisés de cette trame et continuer les destinées de l'esprit humain, en jetant un pont sur l'abîme. Convaincu qu'il n'y a point de brusques sauts dans la nature, il sent que l'esprit humain n'a pu être englouti dans un naufrage. Les empires tombent, les barbares viennent, l'esprit humain reste debout sur les ruines. Il doit s'être conservé quelque part, le dépôt des traditions philosophiques; le christianisme lui-même n'a pas dû les proscrire. Armé de ce fil si sûr, Leibniz n'a pas de peine à

retrouver toute une philosophie oubliée de l'esprit humain aux temps barbares; il constate même un progrès de l'esprit dans des siècles de décadence. Leibniz, ne l'oublions pas, a réhabilité la scolastique, de même qu'il avait renouvelé l'antiquité. Que devons-nous en conclure? Le XIX[e] siècle, qui paraît destiné à voir clair dans le passé, a sur ce point là donné raison à Leibniz. Les bases qu'il a posées sont celles de la vraie science historique.

La scolastique a été réhabilitée de nos jours précisément dans la juste mesure où Leibniz voulait qu'elle le fût. On y a vu surtout un effort persistant et nullement méprisable de l'esprit humain. Ceux qui le méprisent n'ont pas le sens de l'histoire et méconnaissent la loi de son progrès : « Il y a de l'or caché parmi les ordures, dit Leibniz, en parlant des scolastiques. »

Que trouvait-il donc dans la scolastique qui lui parût digne de ses investigations? Il y trouvait un effort de l'esprit pour constituer un corps de doctrinés philosophiques, un élan très remarquable pour le temps, et un essai de décrire les objets intelligibles et divins qui, bien qu'il soit fait dans une langue aujourd'hui morte, n'a pas été dépassé pour la précision des formules. A ce point de vue déjà la scolastique ne pouvait paraître méprisable à cet esprit qui ne méprisait presque rien dans l'ordre de la pensée. Mais il y voyait quelque chose de plus, il y trouvait aussi le germe de ses monades dans les formes substantielles, et la scolastique doit ainsi prendre rang dans les origines historiques de son système. L'origine de ses monades est tirée de ces formes substantielles tant méprisées, et sur le rejet ou l'admission desquelles il délibérait dès l'enfance.

Ainsi Leibniz, heureusement conduit par le fil de sa loi de continuité, avait découvert dans cette philosophie méprisée des profondeurs et des précisions inconnues des modernes.

La scolastique ne lui paraissait plus, comme à Descartes et à ses disciples, un long rêve ou plutôt un abîme où s'était enfoui l'esprit humain durant un sommeil de plusieurs siècles. C'était, au contraire, un mouvement considérable de l'esprit humain qui reprenait son rang dans l'histoire des doctrines et qui avait sa place marquée parmi les systèmes philosophiques. C'était, de plus, un trait d'union et comme une série de transitions insensibles entre la philosophie ancienne et la nouvelle qui datait de la Renaissance; Leibniz lui donnait publiquement une signification

élevée pour son système et s'appuyait sur elle pour renverser Descartes.

Mais Leibniz, prévenu en faveur de cette philosophie trop méprisée, en acceptait-il tous les dogmes, en admettait-il même toute la méthode et les tendances? Nullement. Leibniz appliquait aux scolastiques cette exacte critique qui lui faisait faire deux parts, et prendre le bon et laisser le mauvais. « Il y a de l'or dans ce fumier, disait-il, mais je ne conseille pas à toutes sortes d'esprits d'y fouiller, ce serait dangereux (1). » Ailleurs, il caractérise finement certains scolastiques « qui prennent, dit-il, la paille des termes pour le grain des choses. » Je ne connais pas de plus spirituelle critique que celle qu'il a faite des réalistes et des nominalistes, « les premiers qui font la nature trop prodigue, les seconds qui la font trop chiche. »

Ce sont là des jugements que l'avenir ne réformera pas, quelle que soit la faveur qui s'attache aujourd'hui à ces recherches trop négligées, et dont Leibniz a donné le premier l'impulsion.

C'est ici qu'on peut voir en jeu dans leur mutuelle concorde et leur parfait accord qui est au fond des choses, la loi de continuité, et le principe de l'éclectisme; Leibniz appliquait l'un et l'autre. Il revendiquait la scolastique dans son enchaînement pour combler une lacune de l'histoire de l'esprit humain, mais il appliquait aussi son éclectisme aux scolastiques, et il n'en prenait que le meilleur. S'il s'inspirait de cette philosophie, ce n'était donc pas, comme certains de ses contemporains, au profit d'un syncrétisme aveugle : c'était, comme il le dit, après avoir fait lui-même de sérieuses réflexions, et avoir longtemps délibéré s'il conserverait ou rejeterait les formes substantielles.

Les rapports de la philosophie de Leibniz avec celle de saint Thomas ne peuvent échapper qu'aux esprits prévenus contre la scolastique, car il nous dit lui-même « que ses recherches lui avaient fait reconnaître que les modernes ne rendent pas assez de justice à saint Thomas et à d'autres grands hommes de ce temps-là, et qu'il y a dans les sentiments des philosophes et théologiens scolastiques bien plus de solidité qu'on ne s'imagine. » Ainsi Leibniz avait découvert dans cette philosophie méprisée des

(1). *Nouveaux Essais.*

profondeurs et des précisions inconnues des modernes. Il devançait par son impartial jugement l'exactitude de la critique qui a réhabilité saint Thomas. Il retrouvait, dans ce grand docteur, cette perpétuelle philosophie qui se continuait à travers les âges et qui, dégagée de toute question d'école, s'appelle le spiritualisme chrétien. En théodicée surtout, ces rapports sont frappants. Nous n'insisterons ici que sur la manière originale et neuve dont Leibniz entendait saint Thomas. Presque toujours, quand il le cite, c'est pour le pousser plus avant, et quelquefois bien au delà du point où il pouvait aller. Il lui appliquait ce vigoureux éclectisme qui emploie les doctrines en les transformant. Il suffira d'en citer un exemple qui montre bien la hardiesse et la liberté de son génie, même à l'endroit des scolastiques. Saint Thomas avait eu sur les anges une vue qui n'est point sans portée : il disait que chaque ange est une espèce et non un individu. Leibniz applique cette vue à tous les êtres, et il l'exprime ainsi : *quod omne animal sit species infirma*.

Ainsi, Leibniz mettait les lois de l'espèce dans l'individualité même, et il en tirait la loi de la continuité de nos opérations, ou le principe de la série.

Origine de la loi de continuité.

Mais ce principe de la série n'est encore qu'une imparfaite ébauche de sa loi de continuité. Kant allait jusqu'à dire que la loi de continuité résulte d'une transformation énergique de trois ou quatre principes subalternes des scolastiques. Écoutez, sur ce point, l'auteur de la critique de la raison pure, dont l'autorité nous met d'autant plus complètement à couvert, qu'il n'est pas un témoin favorable à Leibniz, encore moins aux scolastiques. Mais (ce qu'il y a de très remarquable ici), c'est que la formation de la loi de continuité, telle qu'elle est expliquée par Kant, est un cas particulier de l'éclectisme, tel qu'il est défini par M. Cousin.

Kant pose deux axiomes ou deux lois tirées des scolastiques et qui paraissent se contredire l'une l'autre. La première, qu'il appelle loi de l'unité ou de l'homogénéité, est exprimée ainsi par les scolastiques : *entia non esse multiplicanda præter necessitatem.*

La seconde, qui est très certainement aussi un principe connu et employé des scolastiques, et qu'il appelle loi de la variété et de la diversité, il l'exprime ainsi : *Entium varietates non temere esse minuendas.* Voilà deux principes qui paraissent se contredire, et qui, aveuglément acceptés par les scolastiques, les ont divisés en deux camps. Le premier a toujours passé pour un axiome nominaliste, le second est plutôt réaliste; le premier postule l'unité de la connaissance et le second maintient la variété du savoir. En multipliant les êtres sans mesure, on tombe dans le reproche qu'ont encouru les réalistes de faire la nature trop prodigue. Et en ne respectant pas la variété des espèces, on la fait trop avare et on aboutit au panthéisme.

N'est-il pas évident que quand les réalistes disaient, « les Universaux sont des êtres réels, » ils multipliaient les êtres sans nécessité. Mais quand les nominalistes répondaient, « il n'y a rien de réel que les individus, » ils diminuaient les espèces un peu témérairement. Ces deux tendances résultaient donc, comme on voudra, d'un défaut ou d'un excès de méthode.

Que fera Leibniz en présence de ces deux lois opposées? Toutes deux répondent à une tendance, à un besoin de l'esprit humain qui demande une satisfaction légitime, mais toutes deux ont été poussées trop loin, et appliquées sans correctif. Appliquons leur le principe de l'éclectisme. Oui, la tendance à l'unité qui était enveloppée sous la première de ces lois est bonne et légitime en soi, mais elle doit être restreinte. Or, le second de ces principes, appliqué et resserré dans de justes bornes, est précisément la restriction demandée. C'est aussi une légitime tendance et un besoin naturel de l'esprit humain, qui doit de même recevoir une juste satisfaction. Ainsi compris, qui nous empêchera de les unir? Sont-ce encore des principes inconciliables et ennemis? Nullement; ce sont, au contraire, deux principes constitutifs de la raison, dirait Leibniz, régulateurs de l'entendement, dit Kant, qui, par leur alliance, donnent naissance à un troisième.

Ce troisième principe, formé des deux autres, c'est la loi logique de la continuité des espèces et des formes, dit Kant; mais laissons-le parler. Voici comment il l'expose, dans *l'appendice à la dialectique transcendantale de l'usage régulier des idées de la raison pure*, qui mérite bien d'être médité. Il y a, nous dit-il, dans l'esprit humain,

deux lois principales qui répondent aux deux grands intérêts de la raison : la loi de l'unité ou de l'homogénéité, et celle de la variété ou de la diversité; puis, au dessus de ces deux, et les comprenant comme étant la synthèse de l'une et de l'autre, *la loi de continuité.* Il la définit en ces termes : « le principe de la continuité résulte de la réunion des deux premiers. » Il énonce sa double fonction : « ce principe accomplit dans l'idée un enchaînement systématique, tant en s'élevant aux genres les plus hauts, qu'en descendant aux espèces les plus basses. » Il l'appelle d'un mot qui est très juste et très vrai et qui manque à Leibniz : un principe d'affinité. Il montre enfin, dans des termes empruntés à ce philosophe, qu'il repose sur l'horreur du vide en métaphysique et la conception d'un horizon universel, général et vrai, qui embrasse tout. « Comme, de cette manière, il n'y a pas de vide dans toute l'étendue de tous les concepts possibles, et que, hors de cette étendue, on ne peut rien trouver, il résulte de la supposition de cet horizon universel et de sa division universelle, ce principe : *Non datur vacuum formarum*, dont la conséquence immédiate est : *Datur continuum formarum.* C'est-à-dire que toutes les différences des espèces se limitent réciproquement, et ne permettent aucune transition brusque de l'une à l'autre, mais seulement une transition par tous les degrés différentiels de plus en plus petits par lesquels on peut passer de l'une à l'autre; en un mot, il n'y a pas d'espèces ou de sous-espèces qui soient plus voisines entre elles dans le concept de la raison, mais il y a toujours des espèces intermédiaires possibles, dont la différence de la première à la seconde et à la troisième est moindre que la différence de la première à la quatrième. » Il insiste sur le caractère de cette loi qui prescrit l'uniformité jusque dans la plus grande variété, par le passage d'une espèce à une autre, « ce qui indique une sorte d'affinité des différents rameaux comme sortis d'un même tronc. » Il reconnaît enfin que la loi logique du *continui specierum, vel formarum logicarum*, en suppose une transcendantale : *lex continui in naturâ.*

On le voit, la loi de continuité est due à ce vigoureux éclectisme leibnizien qui s'élève au dessus des contraires, les transforme et en tire un principe supérieur. Où est la puissance, où est la force d'esprit la plus grande? Consiste-t-elle à s'abstraire, comme Parménide et Spinoza, dans l'immobile unité et à y rester enfermé,

sans pouvoir en sortir? Ou bien à se perdre dans la variété discursive de l'esprit humain, à supposer des atomes comme les matérialistes modernes, ou bien une foule d'êtres que personne ne connaît comme les réalistes anciens? Ne consiste-t-elle pas plutôt à s'élever au dessus de ces dissidences, et à concilier ces principes dans ce qu'ils ont de vrai? Hé quoi! depuis qu'il y a des philosophes il y a deux gouffres, deux abîmes qui engloutissent ces deux natures d'esprit, le gouffre de l'unité sans fond, et celui de la variété sans fin, et toujours, suivant qu'ils appartiennent à l'une ou à l'autre de ces deux familles qu'on pourrait appeler fatales. Ils vont se jeter et disparaître dans l'un ou l'autre de ces abîmes, et Leibniz n'aura pas le droit de réagir là-contre? Il n'aura pas le droit de montrer qu'il y a une plus grande force d'esprit à savoir les unir qu'à recommencer toujours ces luttes sans issue des Eleates et des Ioniens, des réalistes et des nominalistes, des panthéistes et des athées, qui se traduisent toujours pour la raison de l'homme en antinomies irréconciliables, insolubles comme celle-ci : Dieu ou le monde, le Cosmos ou l'Acosmos, le Ἓν καὶ πᾶν ou l'atome etc. Hé quoi! toujours les uns feront la nature trop prodigue, et les autres ne verront moyen de remédier à la prodigalité que par l'avarice! Toujours les uns resteront engloutis dans l'infiniment grand et rejetteront dédaigneusement tout le reste, et les autres s'absorberont dans l'infiniment petit, sans pouvoir s'élever plus haut, ni même en sortir. Et de même en morale, n'y aura-t-il que deux tendances extrêmes, la philosophie du plaisir, toute couronnée de fleurs, sous les traits d'Epicure, ou la philosophie de la douleur, sombre d'austérité comme les ascètes de Ribera.

Tous ces absolus unilatéraux, si je puis m'exprimer ainsi, se contredisent absolument, et ne sont pas conciliables, ce sont là des armes de guerre qui blessent ceux qui s'en servent.

L'extrême prodigalité est invinciblement opposée à l'extrême avarice, le repos complet au mouvement continu, la douleur absolue au plaisir également absolu. Mais qui ne voit, dit Leibniz, que ce ne sont là que des bornes extrêmes que personne n'atteint ici-bas, des limites dont on peut plus ou moins s'approcher, sans jamais s'y fixer? Ce sont là, comme en mathématiques, l'*omnia* et le *nihil* des extrémités de la quantité qui ne sont pas en dedans, mais en dehors du monde, *non inclusæ sed seclusæ*, qui ne sont pas

en notre pouvoir et que nous n'atteindrons jamais. Mais ce que Leibniz concilie, et ce qui peut être concilié avec fruit et avec succès, c'est la série des états moyens dans lesquels se développe l'activité humaine, c'est le repos et le mouvement réciproques, le plaisir et la douleur relatifs, la grandeur et la petitesse continues. Ici, en effet, la réciprocité a lieu, une balance s'établit, et la justice postule qu'elle soit équitable, toutes les lois d'équilibre en dépendent; la science de l'esprit, aussi bien que celle de la nature, n'est qu'un cas de ce dynamisme, d'après lequel tout se développe suivant les lois de la puissance, de l'action et de la détermination.

CHAPITRE III

Théorie de la Certitude et de la probabilité d'après Leibniz.

L'année 1759 s'ouvrit par un mémorable concours dont l'Académie de Berlin a conservé les actes. L'Académie vit Mendelsshon et Kant entrer en lice sur cette question qu'elle avait proposée : « Les vérités métaphysiques sont-elles susceptibles de la même évidence que les vérités mathématiques, et quelle est la nature de leur certitude? » Elle accorda le prix à l'élégant éclectique de Berlin et, l'accessit au sévère dialecticien de Kœnigsberg. Les deux mémoires furent accueillis du public avec une très vive curiosité, et ceux mêmes qui, comme Jacobi, n'étaient satisfaits ni de l'une ni de l'autre solution, surent gré à l'Académie d'avoir proposé un si grand problème (1).

La solution de Mendelsshon peut se résumer ainsi : comparaison des mathématiques, par rapport à l'évidence, avec la métaphysique, la théologie naturelle et la morale en prenant pour mesure unique d'appréciation la certitude mathématique. Résultat : supériorité de la certitude mathématique résultant, non seulement de l'enchaînement nécessaire d'idées qui se résolvent toutes dans la notion générale de la quantité, mais de l'usage des signes ou symboles qui répondent toujours exactement à la nature ou à l'ordre des idées; et, en second lieu, de l'impossibilité pour la métaphysique d'atteindre

(1) En 1843, dans sa séance du 6 mai, la section de philosophie de l'Académie des sciences morales et politiques a remis au concours la question de la certitude, et on possède, dans le substantiel résumé de son savant rapporteur les actes de ce concours.

une évidence pareille, faute d'un langage des signes aussi approprié, et vu sa nature de science des qualités ou caractères internes, et enfin, parce qu'elle est obscurcie par les faiblesses et les vices du cœur humain.

La solution de Kant se distingue par une marche didactique plus sévère : distinction radicale des procédés mathématiques et métaphysiques, absence des signes concrets pour la métaphysique, et grande abondance de notions irrésolubles comparables à des quantités incommensurables. La marche à suivre est analytique par opposition à celle des mathématiques, qui est synthétique. Dans la seconde partie, Kant esquisse à grands traits la vraie méthode à suivre en métaphysique, et conclut que cette science a un degré d'évidence suffisant. Il conclut aussi à l'incontestable évidence de la cause première.

Mais ce débat en cache un autre : c'étaient les destinées de la philosophie de Leibniz qui s'agitaient dans le concours. Mendelsshon voyait s'écrouler son leibzianisme élégant et un peu superficiel, et adressait en mourant ce vœu à son ancien émule : « J'espère que cette main puissante relèvera tout ce qu'elle a renversé et démoli. »

Nous touchons donc ici à une question vitale pour la philosophie de Leibniz; si la solution de Kant, qu'il a remaniée plus tard et reproduite dans la critique de la raison pure est vraie, celle de Leibniz est fausse, et le scepticisme est justifié. On comprendra l'intérêt qui s'attache à ce débat, et pourquoi nous le reprenons ici.

Il y a deux manières d'aborder le problème de la certitude, une manière théorique et une manière pratique, et nous nous occuperons ici beaucoup plus de la seconde que de la première pour rester fidèle à l'esprit de Leibniz (1). En effet, la théorie de la certitude

(1) Qu'on lise en effet son *discours* touchant la *méthode de la certitude, ses préceptes pour avancer les sciences, ses éléments de la raison*, partout on retrouvera dans ces écrits la tendance pratique que je signale et qui lui est inspirée par le désir d'être utile aux hommes et de les rendre plus sages et meilleurs. Pour atteindre ce but de ses efforts, il ne recule pas devant les moyens qui à d'autres qu'à lui, sembleraient trop humbles et trop bas. Dans ses plans encyclopédiques par exemple, il indique la nécessité de répertoires et de catalogues où l'on réunisse les adresses des métiers, le détail des professions, sans négliger les conseils des ouvriers, et en faisant appel à tous, aux voyageurs, aux marchands, aux pêcheurs, chasseurs, mariniers, et même aux joueurs. Il revient sur ce sujet dans ses *Nouveaux Essais* Nous entrerons dans les vues de Leibniz en traitant surtout la question de la certitude à un point de vue pratique.

est faite ou elle sera toujours à refaire. Les objections de Kant qui ont été les plus fortes du siècle, ont été plusieurs fois réfutées, et victorieusement, suivant nous. Le résultat des réfutations les mieux faites a été de prouver que Leibniz avait eu raison de maintenir l'objectivité des vérités éternelles, et ce point devrait bien être acquis aujourd'hui à la théorie de la certitude, car, après Kant, qui pourrait se flatter de les ébranler? N'est-ce rien non plus que cet accord de tous les grands philosophes qui réunit sur ce point Leibniz à Platon, et son monde des vérités éternelles avec les idées du philosophe grec.

Entrons avec Leibniz dans le vif de la question, ne nous demandons pas plus que lui avec les sceptiques : « Pouvons-nous être certains de quelque chose? » Ne nous arrêtons pas même plus longtemps que ne veut Leibniz au doute méthodique de Descartes, si ce n'est comme à une manière paradoxale d'inculquer dans les esprits une utile vérité, et voyons ce que Leibniz a fait pour la certitude du savoir humain, tant par son exemple que par ses préceptes.

On peut discuter longtemps sur les diverses espèces et les conditions de la certitude, et ne pas faire avancer la question d'un pas. Nous serons certains que nous sommes certains, et ainsi de suite, voilà tout. Leibniz, lui, nous éclaire sur la nature de la certitude, en faisant de cette essence métaphysique quelque chose de déterminé. Il transforme le problème qui était encore trop vague, selon lui, tel que l'avait posé Descartes; il fait, de la théorie de la certitude, une philosophie de la détermination. On dit dans les logiques, la certitude naît de l'évidence ; l'évidence est une lumière qui vient de l'objet et qui éclaire l'œil intérieur. Image commode mais image pure. Leibniz dit : ce qui est *certain* est *déterminé*, et, plus une chose est certaine, plus elle est déterminée; ce qui est rigoureusement déterminé est absolument certain (1). Voilà qui est clair et précis; nous avons là, non plus une métaphore plus ou moins ingénieuse pour expliquer la force de l'évidence, mais une marque particulière de la certitude; quelque chose de saisissable et de

(1) On prend souvent le certain et le déterminé pour une même chose, parce qu'une vérité déterminée est en état de pouvoir être connue, de sorte qu'on peut dire que la détermination est une *certitude objective*. Leibniz, *Théodicée*.

précis qui va nous permettre enfin de saisir l'essence métaphysique de la certitude.

Évidemment, pour Leibniz, l'essence du savoir est dans la détermination, et il n'y a de science que du déterminé; il n'y a pas de science de l'indéterminé : l'ἄπειρον, l'indéfini ou l'indéterminé ne forme pas une catégorie du savoir, mais de l'ignorance : ce qui n'est pas nettement défini et rigoureusement déterminé n'offre pas la précision nécessaire pour tomber sous l'appréhension du savoir. C'est un objet qui fuit et se dérobe à nos moyens d'investigation. Or, il n'y a pas d'autre moyen de le soumettre que de le déterminer. Un nombre déterminé est certain, un nombre indéterminé est incertain. Si tout est déterminé dans le monde, tout est certain, si rien n'est déterminé, rien n'est certain. L'indétermination la plus grande est le néant; la détermination la plus complète est la vérité absolue ou Dieu même. Un problème déterminé est un problème résolu; un problème indéterminé n'a pas de solution possible, à moins qu'on ne le détermine, c'est-à-dire qu'on fasse évanouir l'indétermination. Il faut donc bien prendre garde de confondre l'absolu et l'infini avec l'indéfini et l'indéterminé. L'absolu (son nom l'indique) est quelque chose de complet et de plein : *omnibus numeris absolutum*; c'est le parfait et, comme tel, bien qu'il ne soit pas soumis aux conditions de temps et de lieu du fini, il n'en est pas moins déterminé et rigoureusement certain. L'infini lui-même, bien que sans limites et sans conditions, n'est pas l'indéfini, et bien loin d'être une simple négation de limites, comme son nom pourrait le faire supposer faussement, c'est la plénitude de l'affirmation, et la vérité absolue. Pour Leibniz, le véritable infini c'est ce qu'il y a de simple, et la simplicité, bien loin d'enlever la détermination, l'appelle dans la langue philosophique de Leibniz : ce qu'il y a de simple est aussi, suivant lui, ce qu'il y a de plus déterminé, la ligne droite suivant laquelle la lumière vient du soleil à notre œil, est la plus simple et aussi la plus déterminée. La nature suit les voies les plus simples *vias faciliores*, et les plus simples se trouvent être les plus déterminées et les meilleures.

Le grand principe de la bonté des opérations divines se trouve ainsi rattaché à la véritable théorie de la certitude; l'optimisme n'est lui-même qu'une philosophie de la détermination. Dieu veut

ce qu'il y a de plus simple et de meilleur, et le meilleur est aussi le plus déterminé ; c'est ce que Leibniz exprime par son principe de la *raison determinante,* qu'il a appelé plus tard de la *raison suffisante,* mais qui, sous sa première forme, marque bien le rapport de la détermination à la certitude. Dieu, dit-il en effet, ne se détermine que suivant son infinie sagesse et sa souveraine bonté; il en résulte que tout ce qu'il fait porte au plus haut point le caractère de détermination et peut être l'objet d'une science certaine. Que les hommes agissent sans détermination, cela déjà paraît presque chimérique, mais attribuer une telle indifférence à Dieu, c'est absurde, et c'est pourquoi nous pouvons espérer d'arriver à une science certaine de ses lois. Remarquez en passant que quand on dit : « Il y a des principes certains, il y a des lois, » on ne dit pas autre chose.

De ce point de vue, Leibniz regrette la *science moyenne* de Dieu, inventée par quelques théologiens pour l'explication des futurs conditionnels. La plus simple application du principe de la raison suffisante lui permet de ruiner la doctrine de Fonseca et de Molina. — Non, la science de Dieu ne consiste pas, même pour cet objet, dans une vision imparfaite et *a posteriori*, mais dans une connaissance de la cause et *a priori*. C'est l'opinion des vrais philosophes et de saint Augustin. « Les auteurs de la science moyenne, nous dit Leibniz, se font de Dieu une singulière idée, et sont obligés de recourir aux images de l'anthropomorphisme le plus grossier, à je ne sais quel miroir immense placé dans l'intérieur de la divinité, et où viendraient se peindre tous les objets, présents ou futurs, absolus ou conditionnés. Cette science, purement empirique, enlèverait à Dieu l'intelligence des causes et ne lui permettrait pas même de rendre raison de ses représentations. » Leibniz approuve tout à fait la pensée de Scott, que l'entendement divin ne sait que ce qu'il a déterminé, parce que, sans cela, il serait avili.

« Le sage, dit-il à Arnauld, n'a pas de volontés détachées, et Dieu qui est infiniment bon et infiniment sage n'en saurait avoir de telles. »

Les miracles eux-mêmes ne sauraient contredire le principe de la détermination. Car il est encore certain que Dieu se détermine par des raisons à lui connues et conformes à l'ordre universel qui est sa loi, alors même qu'il nous semble violer celui de la nature,

qui n'est que subalterne par rapport au premier. Et, dans ce sens, les miracles sont tout aussi certains et déterminés que les lois mêmes de la nature.

Mais Leibniz, qui sait très bien que l'imputation du fatalisme ne lui manquera pas, maintient très haut une distinction qui lui paraît capitale entre la certitude et la nécessité, entre ce qui est déterminé et ce qui est fatal (1), entre la nécessité hypothétique ou morale et la nécessité géométrique absolue. Cette distinction, dont on a méconnu quelquefois l'importance, lui paraît de nature à concilier la liberté de Dieu avec la sagesse de ses plans, la liberté de l'homme avec la prescience de Dieu; la science a *priori* avec la connaissance a *posteriori*.

Deux Certitudes : Objective et subjective.

La distinction de deux certitudes, l'une objective et l'autre subjective, l'une qui est à plus proprement parler détermination, et l'autre certitude, est l'éternel honneur de ce philosophe. C'est l'objectivité des vérités éternelles méconnue par Spinoza, reconnue et constatée par Leibniz. C'est la réfutation par avance du scepticisme de Kant. La détermination, dit-il, ou certitude objective, ne fait point la nécessité de la vérité déterminée, mais elle en fait l'intelligibilité, la certitude.

La philosophie de Leibniz est la philosophie de la détermination, et l'on peut en dire autant de sa psychologie. Leibniz y ramène la passion, l'attention, le penchant etc., qui sont, dit-il, des déterminations de l'âme à penser dans de certaines conditions, et par conséquent, des états de certitude. Ainsi, si l'esprit n'était pas placé d'abord dans un état de certitude, il n'aurait ni passion, ni attention, ni penchant. Leibniz fait de la certitude la nature même de l'esprit, c'est l'essai le plus vigoureux que je connaisse pour l'identifier avec la nature de l'âme humaine. On ne connaît pas assez ces remarquables analyses.

Leibniz cherche en tout le positif absolu; la détermination étant l'état positif par excellence, l'état de la substance et de la cause qui

(1) Cependant la *certitude objective ou la détermination* ne fait point la nécessité de la vérité déterminée. *Théodicée.*

veut et qui agit, il y ramène tout, et la puissance même *potentior*, dit il, *est qui ad majora determinatur*. Je dis que cette analyse, dont je ne me dissimule pas les dangers, est très forte; elle fait entrer la certitude dans l'essence même de l'esprit comme détermination à penser, et dans celle de la volonté comme détermination à agir. La certitude devient organique. C'est une sorte de mécanisme métaphysique. *Mecanismus metaphysicus determinans* (1), qui règle tout le *processus* de l'esprit.

Leibniz avait très profondément étudié, d'après Descartes, le mécanisme de la pensée, il y avait découvert l'idée de la série comme loi de la pensée. Il avait très bien vu que l'homme entre naturellement et sans efforts dans certaines séries de pensées, que la série la plus forte l'emporte nécessairement sur les autres, qu'il est très difficile de le faire entrer dans une série contraire, ou de le faire sortir de la série où il est une fois entré, que, par conséquent, s'il y reste ou s'il en sort, il faut certaines raisons déterminantes qui ne peuvent venir que de l'intervention d'une nouvelle série.

Origine et rôle de la certitude morale.

Il y a dans Leibniz une théorie trop négligée, qui aurait dû mettre sur la voie de cette autre origine de la philosophie de la détermination; c'est celle de la certitude morale, *certitudo moralis*. Leibniz est l'auteur de cette théorie éminemment psychologique. On a cru, faute d'en voir l'origine, que c'était une utile distinction pour se sauver du fatalisme. Pour nous, qui en retrouvons les origines psychologiques, nous affirmons que c'est plus qu'une utile distinction, c'est la détermination exacte du genre de certitude que comportent les vérités de fait et l'origine du calcul des probabilités. C'est une nouvelle science, fondée en raison et en psychologie, avec des applications à la morale, à la politique, à l'économie politique, et généralement à toutes les sciences de fait.

L'analyse de la raison et, plus généralement encore, de l'âme

(1) Ces mots étranges mais expressifs sont de Leibniz dans le *de rerum originatione radicali*.

humaine, avait fait découvrir à Leibniz deux ordres de vérités, les vérités de raison et celles de fait; l'analyse de ces vérités lui en fit découvrir les rapports et les différences, et, par conséquent aussi le genre de certitude qui leur est propre. Les vérités nécessaires se ramènent à une mesure commune, l'identité, elles se démontrent, elles comportent une certitude mathématique; les vérités contingentes ne se ramènent pas à l'identité, ne se démontrent pas, mais Dieu les connaît par une vision infaillible et d'une science certaine non expérimentale. Elles comportent une certitude morale. Les deux principes, que nous avons analysés plus haut donnent chacun la certitude qui leur est propre : le principe de contradiction, une absolue nécessité, le principe de la raison suffisante, une nécessité morale ou hypothétique.

Ainsi, il y a deux certitudes, d'après Leibniz : l'une objective et l'autre subjective, et deux états de certitude : l'un est l'état organique pur, celui de la simple détermination, l'autre est moral ou réfléchi. Au premier se rapportent les penchants, les affections, les désirs, qui sont des déterminations à penser. Au second état apparaît la liberté avec l'idée de choix qui la caractérise, et celle de la réflexion sans laquelle il n'y a point de liberté.

Leibniz a-t-il eu raison d'admettre ce premier état de certitude, l'état organique, ou bien n'y a-t-il pas plutôt un seul état de certitude, l'état réfléchi? Pour le psychologue en effet, la certitude commence avec la réflexion. C'est là sa grande différence avec la détermination; la détermination existe à l'état spontané. L'animal est nécessité par sa nature, l'animal est rangé plutôt qu'il ne se range à la loi de sa nature : il est déterminé; l'homme seul se détermine, parce que l'homme seul peut réfléchir sur son acte et se déterminer après. La détermination comme la certitude est double, on dit que « cela est certain », ou « je suis certain de cela », « cela est certain » ou « cela est déterminé » sont absolument identiques, mais « je suis certain de cela, » ou « je suis déterminé à cela » ne sont pas synonymes. Il est étrange que cette distinction simple, presque grammaticale, qui est cependant d'une extrême importance pour le problème de la certitude, n'ait pas été faite par Leibniz; il aurait vu que si l'animal est déterminé, l'homme seul se détermine.

Mais si Leibniz a eu tort de ne pas indiquer plus nettement la distinction radicale qui existe entre la simple détermination de

la brute et la certitude de l'homme, il a eu raison de distinguer deux certitudes, l'une objective et l'autre subjective. La détermination est l'état objectif spontané, la certitude est l'état subjectif réfléchi. La détermination est ainsi, non la certitude même, mais la condition de la certitude. Leibniz a donc bien vu le rapport de la détermination à la certitude. Déterminer les éléments du savoir, définir les notions, limiter le terrain, c'est en effet la première condition du savoir. Il n'y a pas de science de l'indéterminé.

Qu'on appelle cela du fatalisme, je ne le conçois pas; car enfin, quel est le savant qui démontre sans déterminer et définir rigoureusement les conditions du problème, le physicien, sans déterminer nettement les conditions de ses expériences, l'historien sans indiquer les circonstances du fait qu'il raconte, et sans tenir compte des faits qui viennent porter la conviction dans son esprit. On trouvera donc au fond que cette détermination est la condition première de toute certitude, que c'est la première règle de la méthode de bien déterminer une question, de la séparer de tout ce qui n'est pas elle, de l'analyser dans toutes ses parties, de tenir compte de toutes ses dépendances. Les langues ne se conservent que par des définitions de mots bien faites; mais combien il est plus utile de définir la pensée, de faire un catalogue exact des notions primitives, afin de n'y laisser subsister rien que de bien déterminé et de rigoureusement certain.

Il faut donc reconnaître que, dans l'ordre de la connaissance, Leibniz a raison, que la détermination est une condition de la pensée, que, sans détermination, il n'y a pas de certitude, que les séries sont déterminées, et que, dans le monde de la détermination, il y a des principes absolument certains. Si vous me dites qu'il y a quelque chose qui ne soit ni blanc, ni noir, ni d'aucune couleur, forme ou odeur je ne puis pas penser ce rien. Leibniz est d'avis qu'on ne peut pas penser le rien, et qu'il faut une détermination pour penser quelque chose.

Comparaison de Leibniz avec Descartes et Spinoza.

Nous pouvons maintenant comparer et opposer Leibniz à Descartes et à Spinoza, sur la question de la certitude. Descartes, par

l'extension du doute méthodique à nos perceptions aussi bien qu'à nos croyances, ruine la certitude. Par son criterium des idées claires, il ruine l'objectivité des vérités éternelles; par sa théorie de la volonté antérieure à l'entendement et identique au jugement, il fait dépendre l'assentiment du caprice et de l'arbitraire, et fait de la volonté la source de l'erreur. Leibniz, dans ses critiques, marque fortement sa triple erreur. Il nie l'argument *dubia pro falsis habenda*, et sauve nos perceptions du doute universel. Il rejette le criterium des idées claires et maintient l'objectivité des vérités éternelles. Il n'admet pas que l'assentiment vienne de la volonté, mais il le fait résulter de la perception présente ou passée.

Quels que soient les mérites de Descartes, il est certain que la tendance à la réflexion pure, au subjectivisme s'y trouve. Spinoza, en développant ce principe, arrive l'idée de l'idée, *idea ideæ*, c'est-à-dire au système de l'abstraction pure. Pour Spinoza, la certitude, est un monde subjectif de la pensée; Spinoza, nous l'avons vu n'admet pas l'objectivité des vérités éternelles, il s'en moque même. Il définit la certitude un état subjectif de l'âme humaine correspondant à ce qu'il y a d'objectif (1) dans les choses : ce qu'il y a d'objectif n'est rien de réel, c'est un état représentatif de l'idée de l'être très parfait, une idée de l'idée, *idea ideæ*.

Cette analyse subtile et parfois profonde n'échappe pas à Leibniz, qui fait toutefois la plus jolie critique de *l'idée de l'idée*, en disant qu'une telle idée conduit à l'infini et ne permet pas la certitude.

Quant à lui, il réunit les deux points de vue, les deux états, l'état subjectif ou de réflexion pure, indiqué par Descartes comme la vraie méthode, et l'état objectif qui est un des termes de l'équation, l'essence formelle de la chose et son essence objective dans notre entendement; mais il détermine l'un et l'autre. Il reconnaît le rôle de la réflexion dans l'acte de la certitude, mais il maintient son essence, puisqu'il maintient l'objectivité des vérités éternelles.

La philosophie de la détermination s'appuie, en outre, sur la considération des causes finales. Une chose déterminée étant une chose qui a une fin et un but, la considération des finales venait remplacer ici celle des causes efficientes. Et, en effet, tout Leibniz

(1) *De intellectus emendatione.*

est là : détermination et finalité dans la nature, d'où s'engendre la certitude dans la science de la nature certitude tirée de la limitation réciproque de tous les êtres, limitation qui la détermine.

L'objectivité des vérités éternelles comme base fixe et inébranlable de certitude, et la considération des causes finales empêcheront toujours Leibniz de conclure, comme Descartes, à l'état subjectif pur, ou à une abstraction de l'abstraction qui réduit la certitude à rien par l'abus de l'analyse et l'exclusion des causes finales. Ainsi garanti contre ce double écueil, Leibniz, par sa double théorie de la certitude objective et de la certitude morale, mérite une place à part dans cette question, d'ailleurs si complexe, de la certitude.

C'est de là qu'il défie les systèmes modernes qui l'ont le plus ébranlée, et je ne parle pas seulement du scepticisme de Kant, mais aussi de l'idéalisme absolu de Hegel.

C'est pour avoir fait de la certitude un état purement subjectif que Spinoza a préparé le scepticisme de Kant. L'analyse de la réflexion ou l'*idée de l'idée* a engendré la critique de la raison pure. Leibniz avait donc bien vu, quand il prévoyait le progrès à l'infini dans l'incertitude qui devait enfanter le doute et le scepticisme modernes.

C'est, d'un autre côté, pour avoir fait de la détermination un état purement négatif et sans réalité que Spinoza a préparé les théories hégéliennes.

Le rien n'est pas pensable pour Leibniz, précisément parce qu'il n'est pas déterminé et que, comme étant l'indéterminé, il ne saurait être certain. L'être, au contraire, est pensable, il fait le fond de tous nos jugements parce qu'il est déterminé, quoique simple, ou plutôt par là même qu'il est simple. Du moment que vous arrivez à l'indifférence de toutes les déterminations de l'être, vous arrivez non pas à l'infini, comme dit Hégel, mais au néant. Et ce que Leibniz cherche, au contraire, c'est un point fixe et permanent, d'où tout parte. *Imminutio differentiarum seu accessus ad punctum permanens*, voilà la vraie certitude de la science revendiquée contre Hegel, qui fait de ce point unique, monadique et déterminé, rigoureusement certain, un point coulant, inconstant et mobile, sans fixité etc.

Pour faire la science du changement, dit Leibniz, prenez un point qui ne change pas, un point tout ce qu'il y a de plus

déterminé, absolument fixe et certain, un phare au milieu de l'Océan etc. Voilà Leibniz par opposition à Hegel. La philosophie de la détermination est tout à fait contraire à celle de Hegel, comme étant celle des principes fixes, des bases permanentes, des points constants; elle est en rapport avec le pricipe d'individuation ou de l'être déterminé. Ainsi tout diffère entre eux; Leibniz dit : il n'y a de science que du déterminé; Hegel, au contraire, fait la science de l'indéterminé. Leibniz : y a une finalité dans la nature qui la détermine, et qui est un élément de certitude; Spinoza : il n'y a pas de finalité dans la nature. Leibniz : en tout il y a un point fixe, base de certitude. Hegel : il n'y a pas de point fixe. Leibniz demande qu'on lui accorde un terme dernier, Hegel n'accorde pas qu'il y ait un terme dernier en dehors de la série.

Analogies tirées des Mathématiques.

Je ne me dissimule pas le côté mathématique de la théorie de la certitude, d'après Leibniz, et je ne le renie point. C'est là où l'on a coutume de bien déterminer le problème pour le résoudre; c'est là où l'on a des indéterminés qu'on fait évanouir; c'est là enfin qu'un art merveilleux apprend à faire disparaître toute équivoque, à élever à l'universalité des solutions particulières, précisément en faisant cesser toute indétermination, en faisant évanouir les signes ambigus sous l'universalité, de manière à avoir une formule absolument rigoureuse et une loi absolument certaine et s'appliquant à tous les cas possibles.

Le mathématicien définit, il détermine. Ce sont les mathématiques qui ont donné à Leibniz cette analogie si remarquable entre les deux ordres de vérités que le métaphysicien considère, et les commensurables et incommensurables de la géométrie, analogie profonde et qu'il appliquait au problème si difficile de la liberté et de la prédétermination, pour sortir enfin de ce labyrinthe où la pensée se perd. Ce sont les mathématiques qui lui ont donné l'idée de la détermination, comme signe de la certitude. Ce sont les mathématiques encore qui lui ont donné l'idée des séries en progrès continus, et qui viennent se ranger sous la loi de

continuité; tout cela est depuis longtemps dans les mathématiques, où les séries infinies représentent l'ordre des vérités incommensurables irréductibles et donnent naissance à d'importants théorèmes.

Leibniz va si loin dans cette voie que, dans ses *recherches générales sur l'analyse des notions*, l'un de ses écrits philosophiques les plus profonds, et où il a lui-même constaté ses progrès dans cette analyse si importante, il institue les règles suivantes :

1° On peut, au lieu d'un nombre de lettres plus grand et quelconque, en mettre une seule, X : ainsi YZ = X.

2° Les premières lettres de l'alphabet expriment chez Leibniz les définis, les dernières, les indéterminés.

3° Pour un défini quelconque, substituez un indéfini : A = Y.

4° On peut toujours ajouter une lettre à un indéfini : A = AY.

5° Une lettre ABL (1), etc., signifie, pour Leibniz, un terme intégral ou une proposition entière.

Nous n'avons pas besoin d'insister sur l'importance de la troisième quatrième et cinquième de ces règles au point de vue de la philosophie de la détermination. La logique soclaire va de quelque chose de plus déterminé à quelque chose de plus déterminé encore, la conséquence est comprise dans les prémisses, et est, pour ainsi dire, une restriction de la proposition la plus générale posée. Au contraire, à l'aide de ces signes, Leibniz veut faire entrer dans le calcul logique et toucher du doigt l'indéterminé représenté par Y ou X ou tout autre lettre. C'est donc une extension de la logique à des questions dont on n'avait pas l'idée avant lui, et avons-nous besoin, après cela, de faire remarquer la hardiesse de cette réduction A = Y, c'est-à-dire une quantité déterminée égale une quantité indéterminée quelconque.

Nous avons vu, dans ses travaux de logique l'extension, de la logique que Leibniz a basée sur le calcul, On sait que l'effort pour transporter les lois du calcul différentiel et intégral dans l'analyse des notions, ne fut pas seulement un rêve mais un essai, déjà poussé très loin, et dont Leibniz se rendait compte à lui-même en ces termes : *hic egregie progressus sum*. J'ai dit, toutefois, tout

(1) C'est-à-dire une des premières de l'alphabet, les dernières sont réservées pour exprimer les indéterminées.

en admirant l'usage ingénieux des méthodes mathématiques, ainsi transportées en logique, pour intégrer ces notions, soit par la séparation des variables, soit par des substitutions ou des développements en série, les raisons très graves qui empêchent d'accepter l'idée d'un calcul logique ou philosophique. Sans doute, l'idée de ramener toutes les notions aux idées, à des termes absolument simples, à l'imitation de ces formes, de ces genres irréductibles auxquels il voulait ramener toutes les quadratures, est une grande pensée qui lui est commune avec Aristote et Kant; car elle n'est que l'idée même des catégories. Mais, de là à vouloir faire de la certitude l'intégral dont les incertains sont les fractions, à traiter enfin la certitude comme un nombre, et les probables comme des fractions, il y a un grand pas, et un pas que nous ne pouvons pas faire : car c'est une idée fausse. C'est ici que les applications mathématiques l'égarent, et nous retrouvons cette même faute daus sa théorie de la probabilité.

Il en est tout autrement de ces principes de détermination que Leibniz a l'incontestable mérite d'avoir le premier aussi nettement formulés.

Le rapport de la détermination et de la certitude reste son principal titre, et les applications infinies qu'on en tire lui reviennent. De ce point de vue, la question des universaux n'en est plus une, elle est retranchée de la philosophie. L'universel est-il un être réel, est-il une pure voix, se demandent les réalistes et les nominalistes. La philosophie de la détermination le considère comme une *raison qui détermine*. Je retrouve cette idée dans M. Javary, *Mémoire couronné sur la Certitude :* « Que sont les universaux nous dit-il? Ce ne sont pas des êtres réels, mais des *conditions qui déterminent* la possibilité même des choses, et par conséquent antérieures à leur existence, des lois que leur impose la nature invariable de l'être absolu, par lequel elles sont appelées du domaine du possible à celui de la réalité. »

La philosophie de la détermination pouvait seule conduire à cette définition de l'universel qui est la seule vraie. Les universaux de la logique ne sont pas les réels, mais ils sont très aptes a déterminer les réels véritables. C'est la définition de Leibniz.

Ceux qui négligent l'Universel se privent d'un principe de détermination et ne peuvent arriver à la certitude.

6° Principe de détermination tiré des fins dans la nature, base de la morale.

On voit, d'après cette esquisse, que la métaphysique n'est pas cette Hécube que nous présentait Kant, veuve et désolée, et surtout stérile. Elle a des principes de détermination absolue, rigoureusement certains; elle en donne même à la morale, et ce n'est pas la mesure de perfection qui lui manque, puisqu'elle a Dieu à son sommet. La philosophie de Leibniz est la philosophie de la détermination, c'est sa différence profonde avec celle de Spinoza, *omnis determinatio est negatio.* C'est le principe de la détermination qui manque à Spinoza et qui rend inintelligible le passage de l'infini au fini. Comment la pensée et l'étendue pure se déterminent-elles? Voilà la question insoluble léguée par le spinozisme à la philosophie, et que Leibniz a tâché de résoudre.

II

De la probabilité et de ses degrés. Calcul des vraisemblances.

Mais il y a deux ordres de vérités que l'analyse psychologique nous a fait découvrir et qui répondent aux deux principes de la raison. Il y a donc deux logiques corrélatives à ces deux ordres. La première, fondée sur le principe de contradiction, a pour domaine les vérités nécessaires; la seconde, basée sur le principe de la raison suffisante, s'étend aux vérités contingentes. Les vérités contingentes ou de fait se distinguent des vérités nécessaires ou de raison, en ce que celles-ci se ramènent à l'identité et que les autres ne s'y ramènent pas. Elles ont besoin d'une analyse infinie car elles enveloppent une série infinie de raisons, *infinitam rationum seriem suppeditant*, et, par conséquent aussi, un progrès à l'infini *progressus in infinitum.* De ce genre sont toutes les vérités de fait qui enveloppent l'espace et le temps à cause de la pénétration mutuelle des choses et de leur liaison. Dieu seul peut franchir l'infini qu'elles expriment et se passer de cette analyse infinie qu'elles supposent. Aussi Dieu seul peut les con-

naître *a priori* et d'une manière certaine. L'homme ne peut atteindre jusque là; quand bien même il pourrait toujours rendre raison de l'état qui suit à partir d'un état qui précède, il faut encore rendre raison de celui-ci, et cela n'a pas de fin, de sorte qu'il est impossible d'arriver à une raison dernière de ces vérités dans la série, et il faut de toute nécessité que cette raison soit en dehors de la série. Et c'est là, dit Leibniz, cette racine de la contingence que personne encore n'a expliquée (1).

Une analogie tirée des mathématiques fera mieux comprendre cette différence profonde de ces deux ordres de vérités. Là aussi le mathématicien opère sur deux espèces de quantités, les unes dites commensurables, parce qu'elles se ramènent à une mesure commune, et les autres incommensurables parce qu'elles ne s'y ramènent pas. Eh bien, de même la métaphysique a ses quantités incommensurables qu'aucune analyse ne saurait ramener à l'identité, et sur lesquelles on opère.

Mais quelle que soit la différence profonde de ces deux ordres de vérités, il y a toutefois une sorte de parité dans les moyens que Leibniz emploie pour les déterminer. De même que les vérités de raison se démontrent et sont soumises à un calcul des raisons, de même les degrés de probabilité se démontrent et sont soumis à un calcul des probabilités.

La logique du probable est une grande pensée de Leibniz, développée et accrue mais faussée par Jacques Bernoulli. Leibniz le premier entrevoit la possibilité de soumettre les probables à la démonstration et au calcul. C'est une suite de son calcul différentiel, ou de son analyse des transcendantes. Aussi a-t-il des droits incontestables à la priorité, droits que l'on peut établir par l'histoire et la philosophie.

L'histoire du calcul des probabilités a été essayée de nos jours par M. Gouraud, qui en indique ainsi la marche. D'abord Pascal, puis Fermat et Huygens, et enfin Leibniz et Bernoulli; Leibniz surtout comme excitateur, et Bernoulli comme inventeur spécial et définitif de la théorie des vraisemblances. Cette marche reproduit le cours des événements, mais non celui des découvertes. Il est bien vrai que Pascal, après avoir donné la solution des problèmes

(1) Fragments inédits *De Libertate*.

posés par le chevalier de Méré sur les enjeux, avait un moment songé (1654) à donner au public les éléments d'une science nouvelle et merveilleuse, « qui scellerait, dit-il, l'alliance de la rigueur géométrique et de l'incertitude du sort, et trouverait, dans cette conciliation des contraires, un nom aussi surprenant que mérité : géométrie du hasard, *aleæ Geometria*; mais il ne l'a point fait. Fermat avait comblé la lacune des solutions de Pascal, qui manquaient de généralité, par un artifice d'algèbre et, sous ce rapport, substitué une méthode à un exemple. Huygens, en 1658, avait donné un petit traité *De ratiociniis in ludo aleæ*, et, treize ans plus tard, le grand pensionnaire Jean de Witt avait écrit une petite dissertation sur les rentes viagères; mais s'il y avait là les germes d'une découverte immense, la liaison manquait à ces essais, et la science promise n'était point organisée avant Leibniz. Or ce fut dans le cercle de Leibniz, par un de ses amis, et non sans qu'il y eût, comme nous allons voir, une part considérable, que la nouvelle science fut enfin créée. C'est cette part de Leibniz qu'il s'agit de déterminer équitablement. Et d'abord, ce qui prouve que cette part est distincte de celle de Pascal et de Witt, c'est qu'il a critiqué leur principe et montré son insuffisance. Ce principe, dit-il, est fort simple, les paysans eux-mêmes l'emploient : il consiste à prendre une moyenne arithmétique entre des cas incertains

Historiquement, il a été prouvé que Leibniz, avant son voyage à Paris, s'occupait de la nouvelle science. Nous avons de cela une preuve certaine dans la dissertation juridique *De conditionibus*, dont il fait ainsi l'historique à Jacques Bernoulli : « Mes deux dissertations académiques *De conditionibus* furent imprimées à Leipzig, si j'ai bonne mémoire, en 1665. Deux ans après elles furent refondues avec quelques méditations de moi, et réimprimées à Nuremberg où je les avais laissées en quittant Altorf; mais les exemplaires en sont devenus si rares que j'ai eu de la peine à m'en procurer un à mon retour d'Allemagne. Je songe à une nouvelle édition. » Ce texte, rapproché de ce qui précède, a tout l'air d'une prise de date. En effet Leibniz avait écrit à Bernoulli, en avril 1703 : « J'apprends que la science d'estimer les probabilités, science que j'ai en singulière estime, *quam magni facio*, est l'objet de tes études. » Et Jacques Bernoulli lui répond, le 3 octobre : « Je serais curieux de savoir par qui tu sais que je cultive la science des probabi-

lités. » Donc Jacques Bernoulli n'avait pas cru devoir encore s'en ouvrir à Leibniz, et cela en 1703. C'est dans sa réponse que Leibniz insinue qu'il est l'auteur d'un traité sur les *conditions,* qui est de 1665 : Bernoulli ne lui demandait pas, il réclamait de son obligeance le petit livre devenu rare de Jean de Witt dont il avait besoin. Leibniz, qui l'avait, ne se presse pas de le lui envoyer, mais il cite sa dissertation.

Ces faits peu connus méritent d'être notés. Ils nous ont donné l'idée de rechercher, dans ces écrits oubliés de la jeunesse de Leibniz, les traces de la nouvelle science. et nous avons été frappés du caractère de ces écrits. Le titre même est significatif : *De conditionibus seu specimen certitudinis in jure;* c'est un essai sur la certitude que comporte le droit ou de logique juridique, et, quand on a la patience de pénétrer cet écrit d'une forme peu agréable et encore trop scolastique, on est étonné de la profondeur et de la subtilité logique qu'il y déploie dans des questions qui touchent à la logique des vraisemblances. Le *specimen difficultatis in jure seu dissertatio de casibus perplexis* roule tout entier sur le hasard. Le *specimen difficultatis in jure seu quæstiones philosophicæ amœniores ex jure collectæ* s'ouvre par cette question de logique : *on demande si la proposition indéfinie est équipollente à la question universelle.*

Enfin, le *specimen certitudinis seu demonstrationum in jure exhibitum in doctrina conditionum,* dont Leibniz fait mention dans sa lettre à Bernoulli, s'ouvre par cet énoncé : « La science des conditions est une partie de la logique juridique qui traite des propositions hypothétiques *in jure.*

Ce traité justifie pleinement l'énoncé. C'est, en effet, une partie de la logique des vraisemblances, ou l'application de cette logique à des questions de droit. Leibniz y examine la condition et le conditionné, il y donne les règles du droit conditionnel et y énonce enfin son principe en ces termes clairs : *Quæ tota pendet a doctrina logica de gradibus probabilitatis, sed a nullo quod sciam logico aconate tractata est, cum tamen magni sit usus in praxi non solum hic, sed et quando præsumtiones conferendæ sunt. Esto igitur regula generalis quanto major probabilitas est existentiæ conditionis tanto majoris jus conditionale.*

Et cela en 1665, à dix-neuf ans. Il avait donc bien raison de ren-

voyer Bernoulli à sa dissertation *De conditionibus*, pour l'origine du calcul des probabilités : c'en est l'application au droit.

L'art combinatoire, auquel il renvoie dans ce traité, en était l'antécédent logique, c'est la méthode des combinaisons qui rendait seule possible l'estime des degrés de probabilité, avant la découverte du calcul infinitésimal qu'elle prépare et dont elle est la préface (1).

Dans un écrit inédit : *De judice controversiarum* (2), la seconde partie roule tout entière sur la probabilité et la certitude morale. Les questions de pratique, celles qui intéressent l'État, toutes celles enfin où l'on a besoin, non d'une entière infaillibilité comme dans les articles de foi, mais d'une infaillibilité de pratique ou morale y sont ramenées. On s'étonnera de la richesse d'aperçus nouveaux qu'il renferme : la loi du grand nombre, le recours à la pluralité des voix, ce mélange de l'homme et du sort qui domine dans nos assemblées, y sont indiqués. Mais, dans les procès, dans les questions où il y va de la vie et de la fortune des particuliers, Leibniz en appelle à la droite raison et à ce qu'il appelle la balance exacte des raisons, *trutina quædam rationum et statera probationum,* seul moyen de distinguer les sophismes, d'éviter les erreurs, seule procédure rigoureuse, sorte de mécanisme enfin qu'il voudrait voir organisé parmi les hommes, qui les rendrait infaillibles dans la pratique, finirait les procès, jugerait toutes les controverses et qui n'est autre que la vraie logique, avec un livre des définitions pour éviter toutes les équivoques fâcheuses, et un autre des théorèmes, un troisième pour les histoires, un quatrième enfin pour les expériences, et un index.

Tel se montre à nous Leibniz dès sa jeunesse, plein d'espérance et de bonne volonté, travaillant pour sa république idéale, sans que cela l'empêche de consacrer ses veilles à la république d'ici-bas et au prince qu'il sert. On trouve, dans ce projet de faire régner la raison partout, le rêve d'un utopiste et non le projet d'un politique. L'avenir, toutefois, a en partie vérifié les prévisions de Leibniz ; les républiques modernes ont aussi ces deux livres, celui de l'histoire et celui de l'expérience ; elles y cherchent les lois de la

(1) Voir la nouvelle édition de ce *Traité de la jeunesse de Leibniz*, Gerhard, 1858, Halle.

(2) Document inédit de la bibliothèque de Hanovre.

société entrevues par Leibniz, et, s'il a trop sacrifié à la raison abstraite, on l'a bien corrigé depuis.

Mais, de tous les documents émanés de Leibniz sur la logique et le calcul des probabilités, le plus important, sans contredit, ce sont les lettres à Bernoulli. C'est là qu'il faut chercher, non plus le germe d'une grande pensée, mais la doctrine qui s'organise et se constitue.

Leibniz lui écrit : *Audio a te doctrinam de œstimandis probabilitatibus (quam ego magni facio) non parum est excultam vellem aliquis varia ludendi genera (in quibus pulchra hujus doctrinæ specimena) mathematice tractaret. Id simul amœnum et utile foret, nec te aut quocunque generissimo mathematico indignum. Sitas theses quasdem tuas vel dissertationes earum non nisi paucas vidi, optarem autem habere omnes.*

Bernoulli répond (1) qu'il est vrai qu'il a dessein d'écrire un livre, *Ars conjectandi,* mais qu'il manque encore la principale partie qui est les applications *ad civilia moralia* et *œconomica,* que c'est bien plus difficile que pour poser les points qu'on amène au jeu, car, dans un cas, on connaît le nombre des cas, dans l'autre on ne le connaît pas; mais qu'il a essayé de le connaître *a posteriori*, ne le pouvant *a priori,* par la statistique bien faite enfin. Il veut en outre savoir si, avec l'accroissement du nombre des observations, croît aussi le degré de la probabilité. Rien de plus intéressant que cet exposé si solide de Bernoulli; il pose le dilemme redoutable, la grande question philosophique : y a-t-il un passage continu de la probabilité à la certitude auquel on puisse appliquer le postulat de Leibniz énonçant la loi de continuité : *proposito transitu continuo in aliquem terminum desinente* (2), ou bien le problème a-t-il son asymptote? Y a-t-il des limites fixes assignées à la probabilité et qu'elle ne peut dépasser? Or Bernoulli se décide pour le premier cas.

Leibniz répond que cette estime des probabilités est très utile, bien que, dans les exemples *politiques* et *juridiques*, on ait moins besoin de ce calcul subtil que d'une exacte énumération de toutes les circonstances. *Cum empirice æstimamus probabilitates per experi-*

(1) P. 77 (1703, 3 octobre).
(2) Voir *Nouv. Lett. et Op. ined.* à l'appendice le postulat de Leibniz.

menta successurum quœris an ea via tandem œstimatio perfecta obtineri possit, idque a te repertum scribis. Difficultas in eo mihi inesse videtur quod contingentia seu quæ ab infinitis pendent circumstanciis per finita experimenta determinari non possunt.

Natura quidem suas habet consuetudines natas ex reditu causarum, sed non nisi ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. Qui pourra dire si l'expérience suivante ne s'écartera pas un peu de la loi des cas précédents, *ab ipsas rerum mutabilitates?* Il cite un exemple tiré de la médecine, qu'on a voulu précisément soumettre à ce calcul dans ces derniers temps; les nouvelles maladies dont l'invasion soudaine déjoue tous les calculs de la prévoyance en sont une preuve. Vous aurez beau dresser des tables de mortalité, vous n'aurez pas pour cela mis des bornes à la nature, *non ideo naturæ rerum limites posuisti,* pour l'empêcher de changer à l'avenir, *ut pro futuro variare non possit.* Analogie ou exemple tiré des mathématiques : *datis quotcunque punctis inveniri possunt lineæ per ipsa transientes.* Et il le démontre. Eh bien! les cas observés sont comparables à ces points qui peuvent varier à l'infini et donner lieu à une infinité de lignes, et les estimations ou règles à en tirer sont comparables à une ligne régulière. Donc il y a lieu à une infinité de telles lignes.

Mais bien qu'on ne puisse pas empiriquement avoir une estimation *parfaite,* l'estimation empirique n'en sert pas moins dans la pratique, et même elle est suffisante.

Ainsi Leibniz, quoique reconnaissant dans le calcul des probabilités un levier puissant pour de nouvelles découvertes, ne se laissait pas aller aux chimériques espérances qu'on avait conçues d'y soumettre la morale et la politique, la médecine et toutes les sciences expérimentales.

Bernoulli répond (1) : 1° L'énumération des circonstances ne suffit pas *in juridicis,* mais son calcul, ainsi que le prouvent certaines questions sur *les assurances,* les rentes sur la vie, les pactes dotaux, les présomptions. 2° L'objection de Leibniz contre le mode empirique de déterminer le rapport entre les nombres des cas, ne porte pas plus sur les exemples où on l'ignore, que sur ceux où on le connait *a priori,* réponse que je ne saisis pas bien, car, dans le deuxième cas, on n'a pas besoin de l'expérience, et par conséquent la

(1) P. 88.

difficulté n'existe pas. 3° Il donne un exemple de sa démonstration, celui d'une urne remplie de cailloux noirs et blancs, et dont le rapport inconnu est que les blancs sont le double des noi s. Vous tirez chacun l'un après l'autre, en ayant soin de remettre ceux que vous tirez, vous comptez; cela fait, vous prenez deux rapports aussi rapprochés que possible du rapport double, 201 : 100 :: 199 : 100. Vous déterminez scientifiquement le nombre des observations, et cela fait, vous trouvez qu'il est 1000 fois plus probable que le nombre des blancs soit amené que celui des noirs : *intrà quam extra hos limites rationis duplicis 201 : 100 : et 199 : 100*, et vous arrivez ainsi à la certitude morale que le rapport remarqué *empirice* s'approche aussi près que possible du vrai rapport double, Prenez le corps pour urne, les maladies pour ces cailloux, il en sera de même. 4° Quant à l'objection tirée de ce que le nombre des maladies est infini, il répond que, dans l'infini, il y a des degrés, et que le rapport d'un infini à un autre peut être exprimé en nombres finis avec exactitude, ou du moins autant qu'il est utile pour la pratique. Tel est le point où la correspondance avec Bernoulli avait amené la nouvelle science. Ses principes sont trouvés; que lui manque-t-il? Le code de ses lois.

Les premiers jours du XVIII[e] siècle étaient destinés à lui voir accomplir enfin ce grand progrès. Encore quelques années, et, grâce aux veilles fécondes d'un des plus beaux génies de l'analyse moderne, l'organisation qui lui manquait allait lui être acquise.

L'ouvrage où Bernouilli a donné au calcul des probabilités cette constitution originale, est écrit en latin et porte un titre dont la généralité indique de prime abord toute la grandeur du but que l'auteur s'y proposait, *Ars conjectandi*. L'auteur l'a distribué en quatre parties; il n'a eu le temps ni d'en revoir aucune, ni d'achever la quatrième, mais toutes ont gardé, avec la marque de son génie, l'empreinte entière de sa pensée.

La quatrième partie de cet ouvrage, la plus neuve et la plus importante de toutes, expose la philosophie du calcul des probabilités que nous venons de lui voir communiquer à Leibniz. Il y considère la probabilité comme un nombre, et partant, la soumet au calcul. La connaissance est une quantité, la certitude est cette quantité entière, et la probabilité une de ses fractions qui, comme les fractions numériques, est susceptible de croître ou de diminuer à l'infini.

Infinement grande, elle se confond avec la quantité entière ou certitude; infiniment petite elle s'évanouit.

On ne saurait nier qu'il n'y ait, dans cette logique des vraisemblances organisée par Bernoulli, de grands rapports avec celle que méditait Leibniz. Leibniz veut de même que la probabilité soit soumise au calcul; il prétend montrer comment, même en l'absence de données suffisantes, on peut conclure infailliblement *ex datis* le degré de la probabilité la plus grande : quand le problème dont on cherche la solution, dit-il, n'est pas déterminé *ex datis*, nous obtiendrons par cette analyse de deux choses l'une : ou bien nous approcherons infiniment, ou bien, s'il faut recourir aux conjectures, nous déterminerons du moins par raison démonstrative le degré de probabilité qu'on peut avoir *ex datis*.

Il signale partout cette lacune de la logique nécessaire aux sciences naturelles, à l'histoire, à la vie humaine enfin (1).

Dans une lettre à Placius citée par Gouraud (2) (1687), il va comme lui jusqu'à considérer la certitude comme un tout, et la probabilité comme ses parties; il est vrai qu'il ajoute qu'il la considère ainsi *quoad effectum* et non en soi, la vérité n'ayant point de parties. *Quasi veritas ipsa nisi habeat partes veritatis*; mais cette réserve ne saurait prévaloir contre la tendance que j'indique.

Jusqu'ici Leibniz et Bernoulli sont d'accord, mais ce seul point commun accordé, des différences très graves les séparent, et l'on ne saurait nier que Leibniz n'ait raison dans les objections qu'il lui adresse. La première question sur laquelle ils se séparent intéresse singulièrement l'induction. La détermination empirique des degrés de probabilité, si loin qu'on puisse pousser la multiplication des cas particuliers, ne donne jamais la certitude. Telle est la thèse de Leibniz opposée à celle de Bernoulli.

(1) « Il est vrai que cette partie de la logique utile ne se trouve encore nulle part. » *Precept pour av. les sc. p. 168, 6.*

« L'opinion fondée dans le vraisemblable mérite peut-être aussi le nom de connaissance; autrement, presque toute connaissance historique et beaucoup d'autres tomberont. » *Nouv. Ess.*, liv. IV, ch., p. p. 343.

« Car, lorsqu'on ne peut point décider absolument la question, on pourrait toujours déterminer le degré de vraisemblance *ex datis*, et par conséquent on peut juger raisonnablement quel parti est le plus apparent » *(Ibidem, a. b).*

« Mais, sans disputer des noms, je tiens que la recherche des degrés de probabilité serait trop importante et nous manque encore, et c'est un grand défaut de nos logiques. » *Ibidem a. b.*

(2) Dutens, 2, VI, p. 36.

Peut-on avoir *empiriquement* une estimation parfaite, c'est-à-dire entièrement achevée? Bernoulli dit oui, Leibniz dit non, parce que l'infinité des cas possibles ne peut se connaître *a posteriori*, se déterminer par l'expérience. Dieu la connaît *a priori* d'une science certaine ; l'homme, non. Leibniz avait bien vu : la masse des expériences déborde et menace de tout envahir, faute de génies universels comme le sien, créateurs des voies qui abrègent, et inventeur des lois rationnelles ou causes des faits.

Qu'en résulte-t-il? — Que le principe de la multiplication des événements énoncé par Bernouilli est faux et ne donnera toujours qu'une probabilité de plus en plus forte, jamais une certitude, même morale.

Ainsi sa métaphysique du calcul des probabilités est fausse. Bernoulli croit pouvoir accomplir le passage du fini à l'infini suivant la loi de continuité qui régit le calcul des géomètres dans l'analyse de l'infini. N'est-ce pas faire de la certitude une probabilité indéfinie qui peut toujours croître, sans arriver jamais au degré suprême? N'est-ce pas renverser la certitude des mathématiques elles-mêmes, sous prétexte d'y introduire le mouvement et la vie ? Et, d'un autre côté, fausser la morale et la politique sous prétexte de les rendre mathématiques. La certitude morale elle-même en est infirmée, elle deviendra seulement une probabilité. N'est-ce pas plutôt une vraie certitude dépendant de lois tout aussi certaines? Suivant Leibniz, elle ne naît pas de l'induction seule, mais de ces propositions générales qu'il appelle les points d'appui de l'induction : *adminicula inductionis.*

Leibniz est ici tout à fait dans le vrai et beaucoup plus solide que les probabilistes exagérés. Son analyse des vérités contingentes éclaire tout d'un jour nouveau. Il y montre un progrès à l'infini : *veritates contingentes seu infinitæ*, dit-il ; il en résulte que les vérités contingentes dépendent de l'infini, *ab infinito pendent.* C'est donc la vraie *méthode de l'universalité*, comme il le dit, qui donne le moyen de trouver l'exacte énumération de tous les cas possibles, et qu'il faut appliquer. Le calcul des probabilités est fondé, en dernière analyse, sur celui de l'infini. Mais peut-on y ramener la mutabilité infinie des choses, *that is the question.* Leibniz n'en paraît pas convaincu.

Que résulte-t-il de cette discussion peu connue entre Leibniz et

Bernouilli? Que la détermination empirique de la probabilité, si loin qu'on pousse la multiplieation des cas particuliers, ne conduira jamais à la certitude, mais qu'il faut un principe et une loi supérieure. Ce principe ou cette loi, dit Leibniz, c'est la loi de continuité, elle tire son origine de l'infini.

Il nous resterait à poursuivre cette discussion sur le terrain du calcul de l'infini lui-même, à montrer les rapports et les différences du calcul des probabilités avec le calcul infinitésimal, les rapports et les différences aussi des différents ordres d'infini avec les divers degrés de probabilité; depuis que Laplace, en effet, a pris la chose de ce côté, et semble réduire les lois à de purs effets du hasard qui deviennent lois quand ils se reproduisent souvent, on a pu croire qu'un simple calcul des vraisemblances était suffisant pour passer des faits aux lois, et que ce calcul ne se distinguait pas essentiellement de celui de Leibniz, qui aurait ainsi le premier fait entrer le hasard et l'arbitraire dans l'immobile géométrie.

Mais cette hypothèse est de toute fausseté, et complètement contraire à l'esprit même de sa méthode, suivant laquelle le hasard est exclu. Le calcul des vraisemblances repose, non sans doute sur une base fausse, mais sur une base imparfaite, et Leibniz, qui a connu ce calcul, a pris soin lui-même de nous le faire remarquer : « Il faut se souvenir, dit-il, que tout ce que nous tirons d'un principe qui n'est que probable se doit ressentir de l'imperfection de sa source. » Aussi a-t-il distingué ce calcul, qui est surtout l'art de vérifier les conjectures, de son calcul différentiel et de son analyse plus parfaite qu'il appelle aussi l'art d'inventer et par lequel « on veut arriver à une connaissance parfaite de la chose proposée. »

Un calcul des probabilités roule exclusivement sur les différences du fini, et si grand que soit le nombre des cas qu'il comprenne, il n'est jamais infini, mais strictement fini. Un calcul différentiel, au contraire, profite des simplifications de la loi de continuité qui supprime ces différences et les fait évanouir; l'un n'atteint pas la loi mais des faits en aussi grand nombre qu'on voudra, l'autre atteint la loi sous le fait. La vraisemblance, en effet, ne peut être la loi de la liaison des faits; cette loi la précède, bien loin de la suivre.

Il ne faut donc pas s'imaginer que, parce que Leibniz admet, pour la commodité du calcul, différents ordres d'infini (mais bien en-

tendu dans un seul genre) il ait pour cela fait décliner l'infini jusqu'à la vraisemblance, qu'il ait fait de sa méthode une simple méthode d'approximation, et que sa loi soit un principe d'un usage purement subjectif et hypothétique de la raison. Les différents ordres d'infinis ou d'infiniment petits qu'il emploie, bien loin d'être des degrés de probabilité toujours mobiles et toujours finis, sont l'ordre même des causes. Pour égaler à l'idée de l'infiniment petit celle des degrés de probabilité, il faudrait admettre un degré de probabilité telle, qu'elle ne puisse plus ni croître ni décroître : c'est alors qu'il faudrait élever la vraisemblance au degré de l'infini, ce qui est contraire à la notion finie de vraisemblance ou de probabilité. Il faut donc considérer les infinis, ou les infiniment petits d'un ordre par rapport à ceux d'un autre ordre, comme requisits des requisits, et non comme différents degrés de probabilité, comme des moyens d'achever l'analyse et de la pousser à fond, non comme une estimation défectueuse par le manque de solidité des principes. S'il n'y avait que la probabilité toujours croissante et décroissante comme l'étendue, la science serait impossible. Mais la raison postule qu'il y ait un dernier terme en dehors de ces degrés du plus ou du moins. C'est ce qu'il exprime en mathématiques par le signe de l'infiniment petit, véritable symbole de la certitude qui ne croît ni ne décroît, mais qui est entière, absolue et toujours invariable, et qui renferme éminemment et au degré de la perfection tous les degrés de l'échelle variable des probabilités, qui renferme éminemment, par exemple, tous les cas possibles, au lieu d'être une collection de cas en nombre fini.

Quand on se demande ce qui a pu donner lieu à l'erreur énorme que nous combattons, on n'en voit d'autre cause que celle-ci. On ne connaît pas la loi de continuité ou l'on se méprend sur ses véritables caractères; et par la loi de continuité, j'entends le type général des lois de la nature, puisque telle est, nous l'avons vu, la pensée de Leibniz. La loi de continuité n'est pas d'une certitude géométrique entière, nous l'avons vu. On en conclut qu'elle repose sur un principe arbitraire, qu'elle dépend du hasard comme la simple vraisemblance, comme cette loi que Poisson appelait la loi du grand nombre. Rien n'est plus faux. Elle repose sur un postulat de la raison qui n'est ni arbitraire, ni entièrement nécessaire, mais conforme aux principes de convenance et de perfection qui se remarquent

par les effets dans la nature. Il suit de là qu'elle donne une certitude morale, certitude qui est ensuite vérifiée par l'analyse et la géométrie, qui détermine la forme de cette loi, et mesure ses effets dans la nature.

Mais enfin, nous dit-on, considérons ce qu'on appelle une analyse des infinitésimales, un calcul des différences. Que fait-on? On analyse un point, puis deux, puis trois, puis quatre et l'on conclut pour un nombre infini de points; c'est donc une analyse partielle, mais graduée.

A mesure que l'on s'avance, on franchit un degré, on s'élève du point qui ne donne d'abord qu'un changement de direction au rapport de deux points qui donnent la flexion ou courbure, puis à trois, qui donnent le cercle baisant du 1er degré, puis à quatre qui donnent le cercle osculateur du 2e degré, et ainsi de suite. Mais il y en a une infinité, vous ne finirez jamais.

Il y a deux analyses, dit Leibniz, *una per saltum quando problema resolvimus usque ad extrema postulata, altera per gradus, quando redicimus ad aliud facilius.* Une fonction est continue et infinie, un mouvement est extraordinairement composé; quel est le moyen d'estimer *in infinite parvis*? vous le réduisez à un mouvement simple pris autant de fois qu'il le faut, vous ramenez la continuité à l'interruption, la simultanéité à la succession. C'est là une analyse graduée, *analysis per gradus.*

Évidemment, c'est la seconde analyse dont il s'agit ici, elle n'est jamais complète, jamais achevée.

Mais l'esprit passe du rapport de ces quelques points au rapport général de tous les points; il comble la distance, et il est facile d'en donner un exemple. Vous avez franchi l'intervalle.

C'est là, à proprement parler, ce passage du fini à l'infini.

Eh bien, que demande-t-on dans le calcul des probabilités? D'appliquer cela à la simple vraisemblance, tout est pareil. Vous aviez tout à l'heure différents degrés d'infini, vous avez maintenant divers degrés de probabilité qu'on analyse par le même moyen, et l'esprit prend la même licence que vous lui accordez sur le terrain des mathématiques pures.

Oui, sans doute, nous acceptons cette théorie du calcul différentiel, elle est vraie, c'est la vraie métaphysique de ce calcul. Il en résulte qu'en mathématiques l'esprit franchit l'intervalle de quel-

ques points particuliers à tous les points possibles, en nombre infini.

Mais l'esprit a-t-il le droit de franchir cet intervalle dans les cas infiniment plus complexes du calcul des probabilités.

Ici Leibniz, si fort contre Bernoulli, échoue à son tour contre le bon sens. La tendance mathématique l'égare aussi, il veut soumettre la probabilité au calcul, comme une fraction dont la certitude est le tout. Or, la probabilité n'est pas un nombre, et la certitude n'est pas un tout; on s'étonne que Leibniz n'ait pas appliqué ici sa formule :

« L'infini n'est pas un tout, et les infiniment petits ne sont pas des grandeurs. »

Et celle-ci :

« L'*Omnia et nihil* ne sont pas des quantités, mais les extrémités de la quantité, en dehors de la quantité, *extremitates quantitatis non inclusæ, sed seclusæ.* »

La plus simple application de ces principes, comme le remarque avec raison Bordas, aurait suffi à réfuter cette erreur, qui a déparé la logique, et a été le scandale du XVIIIe siècle.

Non, la certitude n'est pas un tout, et les probables ne sont pas ses parties.

La certitude ne saurait croître, ni diminuer, la probabité croît ou diminue sans cesse.

La certitude ne saurait être soumise au calcul parce qu'elle n'est pas un tout; les simples probables ne sauraient l'être non plus, parce qu'ils ne sont point des grandeurs; si on les y soumet, c'est par une assimilation gratuite et des simplifications arbitraires, et il faut revenir à ce mot d'Ancillon s'élevant avec raison contre l'abus du calcul des probabilités dans les mémoires de l'Académie de Berlin : « Quelle que soit la somme des probables pris dans les conditions générales de l'humanité, il y a une logique inconnue et plus puissante, celle des hasards infiniment multipliés de chaque existence privée. » Qui nous délivrera de ces terribles quantités inconnues qui mènent la vie et ne dépendent pas des mathématiques? Jusque là, l'application du calcul des probabilités à la vie humaine sera fausse et ne saurait donner un atome de certitude.

Nous sommes ici à la source de l'erreur qui consiste à appliquer partout la méthode des mathématiques; elle repose sur le principe

très beau et très vrai que la nature aime la simplicité; mais elle ne l'aime pas jusqu'à dépouiller l'homme de son individualité et de sa vie.

C'est ce que fait Bernoulli, quand il considère le corps humain avec les maladies comme une urne remplie de petits cailloux, et qu'il veut déterminer les chances de mort. C'est ce qui fit autrefois la fortune et ce qui fait le vide et le néant de ces essais d'arithmétique morale, de mathématique sociale, signés d'ailleurs des noms illustres de Buffon et de Condorcet; et de celui de Laplace, si admirable dans l'analyse des méthodes analytiques, si faible dans l'exposé de motifs des principes et des lois qu'il énumère dans son *Essai philosophique sur le calcul des probabilités*. C'est ce qu'avait déjà fait leur père, ce Descartes qui a, le premier, appliqué le mécanisme à la morale, et dont le génie simplificateur a préparé les découvertes qui suivirent.

Sans doute, Leibniz est aussi de cette école, et il a fécondé par ses découvertes les sciences physico-mathématiques créées par Descartes. Mais Leibniz a, de plus, la tendance qui manque à Descartes, il sait que le mécanisme n'est point tout, et que si les forces aveugles se laissent réagir par lui, il n'en est point de même des forces libres qui ne se gouvernent que par l'esprit.

Il y a deux ordres de sciences à peu près inconnues avant Leibniz, les sciences mathématico-physiques et les dynamiques. Un abîme les sépare, le calcul s'applique aux premières et les gouverne, c'est là qu'il est permis d'estimer d'après les règles du calcul infinitésimal et d'obtenir des simplifications puissantes et parfois arbitraires, mais toujours compensées par l'industrie du calcul ou celle de la nature. C'est là que, d'un mouvement composé, vous faites un mouvement simple, d'un continu, un discontinu, du simultané, quelque chose de successif. Il n'en est pas de même dans les sciences dynamiques. Ici, ce principe d'estime est défectueux, il ne faudrait pas en abuser, des précaution infinies sont nécessaires, et c'est Leibniz lui-même qui vous le dit dans un texte d'une merveilleuse profondeur, qu'il faut toujours avoir sous les yeux (1).

Leibniz a manqué toutefois à faire la vraie théorie de la vraisem-

(1) Texte sur la manière d'estimer en mathématique et en dynamique. Voir Grotefend : *Journal de Leibniz (Tagebuch)*, dans les années 1696 et 1697.

blance, il lui manque la distinction entre la vraisemblance mathématique et la vraisemblance philosophique, à moins toutefois que cette dernière ne soit ce qu'il entend par la *certitude morale*. Cette distinction est importante; dans le premier cas, on conclut d'un règle incomplète à un cas particulier, dans le second, on cherche à monter, par voie de conséquence. de la connaissance partielle de la règle que l'on cherche à la règle elle-même. La vraisemblance philosophique n'est ainsi qu'une instruction incomplète et qui doit être complétée par un principe supérieur à elle-même.

En résumant ce qui précède, on obtient les thèses suivantes:

La détermination empirique des degrés de probabilité, si loin qu'on puisse pousser la multiplication de ces particuliers, ne donne jamais la certitude.

L'application de ce calcul aux sciences morales, et même à la médecine, est contestée par Leibniz.

Il y a des rapports évidents et des différences non moins évidentes entre le calcul des probabilités et celui de l'infini, entre les divers degrés de probabilité dans un cas et les différents ordres d'infini dans l'autre.

Le calcul des probabilités suppose l'analyse des contingents.

L'analyse des contingents suppose une analyse de l'infini.

La loi de continuité, qui permet de passer d'une série à sa limite et de conclure au terme dernier, est la base de l'induction.

Elle engendre la certitude morale. La certitude est la limite dont la probabilité approche toujours sans l'atteindre jamais. On trouve de tout cela des analogies dans les mathématiques, dans le polygone et le cercle, la série convergente et sa limite, et autres symboles de la géométrie, mais ce ne sont que des symboles. La vraisemblance philosophique repose sur une induction incomplète et ne donne jamais d'absolue certitude. La certitude morale repose sur un principe de détermination absolument certain, celui de la bonté divine ou de la perfection de ses opérations. La méthode consiste, en métaphysique, à avoir égard, non au plus grand ou au plus petit, c'est-à-dire à des rapports de grandeur, mais à ce qu'il y a de plus déterminé et de plus simple, c'est-à-dire à des rapports de perfection. La mesure de ces rapports est ce qui occupait Descartes et Leibniz. Leibniz croit en avoir trouvé le type dans une

simplicité féconde. C'est ainsi qu'on s'élève à la connaissance des causes, c'est-à-dire à la véritable analyse et, par elle, à la preuve des effets, c'est-à-dire, à la véritable synthèse. La métaphysique a donc une méthode entière et une certitude absolue. Cette méthode transportée dans les mathématiques les a renouvelées et en a reculé les frontières. Appliquée aux contingents, elle donne le calcul des probabilités. Elle a créé les sciences physico-mathématiques, elle a créé la science de la dynamique.

Le rapport de la détermination et de la certitude, la distinction de deux certitudes, l'une objective et l'autre subjective, ou plutôt de deux éléments inséparables, quoique distincts, dans la notion de la certitude, l'un qui se rapporte à l'absolu et l'autre à la conscience, mais dans une relation telle que notre esprit est forcé de les admettre ou de les rejeter en même temps, la distinction de la certitude métaphysique, qui est marquée d'un caractère absolu de nécessité, et de la certitude morale, qui l'est plutôt d'un caractère de convenance et de sagesse, la distinction enfin de la certitude et de la vraisemblance, et la détermination exacte de cette dernière, des règles et du calcul qui s'y rapportent, sont les principaux titres de Leibniz à la théorie de la certitude et de la probabilité. La tendance à ramener de plus en plus la simple vraisemblance à la certitude, à la considérer comme une partie dont la certitude est le tout, et non comme une quantité variable dont la certitude est la limite, dépare seule cette théorie, d'ailleurs excellente et profondément scientifique.

APPENDICES

DU TOME PREMIER

I

ESSAIS ET NOTES DE LOGIQUE

Analyse synthèse.

Tout mouvement logique est double : il faut ramener les choses à leurs éléments, puis les en dériver, et il y a deux procédés de l'esprit qui répondent à ce double mouvement. Ces deux procédés sont l'analyse et la synthèse.

Leibniz aperçoit leur réciprocité, il la développe; en logique, sous les noms d'analyse des notions et d'art combinatoire; dans les mathématiques sous ceux de calcul différentiel et intégral, sans jamais laisser voir une préférence pour l'un plus que pour l'autre, puisqu'ils sont à ses yeux réciproques (1).

Or, de même que l'analyse doit nous donner une caractéristique universelle, il y a aussi une synthèse des combinaisons ou un art combinatoire qui consiste « à montrer qu'il peut se trouver dans le sujet toutes sortes de prédicats ou *quæstiones* dans les *predicata*, toute sorte de sujets dans la *questio* et *proæpositio*, quantité de moyens termes et principalement dans les *propositiones*. Tout espèce de bon ou mauvais effet de *commodo* ou *incommodo*, dans les derniers bien des moyens pour les concilier et dans les difficultés bien des expédients pour les résoudre. »

(1) *Quare recta inveniendi via est ex data aliqua definitione cogitationes formare.* Cf. Spinoza, *de intell.* Em. XII.

· Or, comment trouver les prédicats d'un sujet? — Par la définition (1). Il y a deux sortes de définitions, nominales et réelles. La réelle doit contenir la génération possible de la chose.

Les définitions combinées avec les vérités identiques ou axiomes donnent toute la chaîne des vérités.

L'axiome logique fondamental est ce.te proposition affirmative universelle *omne prædicatum inest subjecto* qui établit l'inhérence des prédicats dans le sujet et en fait une fonction.

Ce principe, comme on voit, est le support du principe de la raison suffisante qu'il enveloppe et que Leibniz exprimait dès lors ainsi : *nihil fit sine ratione.*

Il ne se distingue pas essentiellement non plus de la loi de continuité, déjà formulée dans la correspondance avec Arnault, que toute substance porte en elle. *Legem continuationis serici operationum suarum.* Il est de principe l'identité des indiscernables, qui est le principe même du calcul différentiel transporté en logique; à savoir : deux choses absolument indifférentes se confondent.

Il régit et fait entrer dans le domaine logique pour toutes les notions individuelles.

Le principe de contradiction qui est les axiomes ne régit au contraire que les vérités de raison et n'a pas la fécondité de ce premier principe. Leibniz l'exprimerait plutôt sous la forme négative de principe de l'identité $A - A = 0$ qui lui donne du moins l'idée de la différence.

L'équivalent de cette formule est celui-ci « La différence de A est nulle ». Ce principe est celui même de la Méthode syllogistique dont l'art combinatoire est le perfectionnement. En effet, pour tirer les prédicats du sujet par le moyen de la définition, il faut recourir aux règles de la logique commune. Mais là encore le génie inventif de Leibniz crée, développe, invente et nous devons dire un mot de ces perfections reçues de la méthode syllogistique. *Nondum post tot logicas Logica qualem desidero scripta est* dit Leibniz.

Il travaille énormément pour combler cette lacune et propose dans ses écrits les réductions suivantes.

Ces perfectionnements sont de trois sortes.

1° *Réduction de la doctrine syllogistique à la Mathèse rationnelle,* et simplifications obtenues par là;

2° *Perfectionnement et application des signes;*

3° *Extension inattendue des lois du raisonnement.*

Sous ce premier chef nous rangeons différents essais de réduction, qui tous sont compris dans l'idée d'une *Mathesia rationalis* et sont le développement de cette idée de son enfance: *adhuc sub magistris logicam ipsam ad parem arithmeticæ certitudinem transferre conabatur.*

Leibniz reconnaissait deux manières de démonstration des formes logiques: 1° par les idées; 2° par les exemples (Erdmann p. 103). Aristote lui-même, a suivi aussi la première, nous dit-il. C'est cette voie qui suit Leibniz.

1° Réduction des syllogismes catégoriques à la considération du même et du divers, *Ejusdem et diversi*, en vertu de deux principes seulement dont le premier est : que deux choses semblables à une troisième sont semblables entre elles, et le second : que deux choses différentes entre elles dont l'une est égale à une troisième, mais l'autre différente, restent différentes.

Il reconnaît quatre figures de syllogismes, catégoriques, simples, différentiées par la place du terme moyen, et il trouve que les quatre figures ont chacune six modes, de sorte qu'il y a vingt-quatre modes en tout. Il est à remarquer qu'il propose l'addition de deux modes nouveaux par figures, qui ne sont que les subalternations des propositions universelles (1). Un autre mérite qui paraît propre à Leibniz et sur lequel il revient souvent, c'est d'avoir, contre l'opinion commune des logiciens, démontré que sous le rapport de la quantité, la proposition singulière n'est pas équipollente à la particulière mais à l'universelle (2).

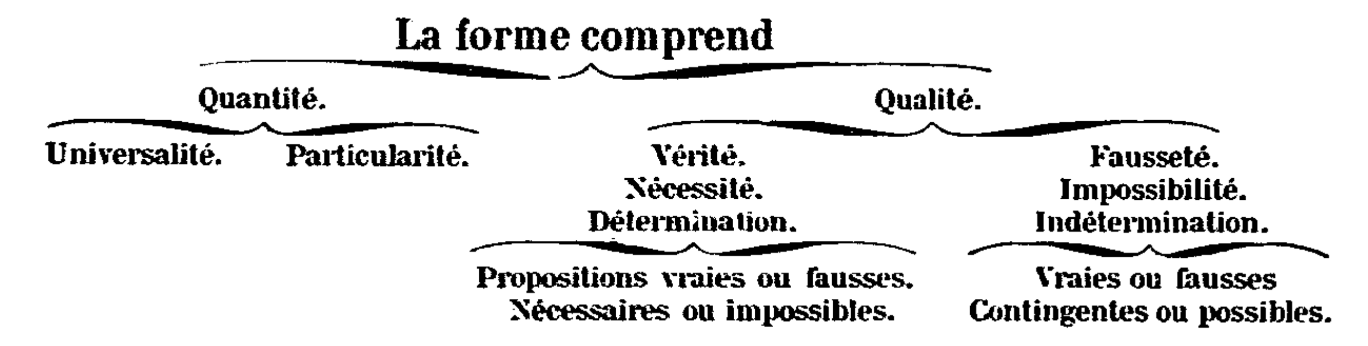
Le tableau suivant que nous avons formé avec ses indications

(1) On sait que Théophraste ou Euderne avaient déjà, d'après Bœce (de Syll. catég., op. 1546, p. 594), aux quatre modes d'Aristote pour la 1re figure ajouté cinq autres, mais ils ont été plus tard donnés à la 4e figure, appelée la Galenique. Wolff, tout scolastique qu'il est et *demonstrator optimus* n'est donc pas fidèle à Leibniz, quand dans sa logique en allemand, il ne traite que la 1re figure et dans celle en latin, il omet la 4e.

Il prétend que les syllogismes de la 1re figure sont les plus naturels parce qu'ils sont des applications directes du dictou de *omni* et *nullo*. Il appelle ces deux autres figures imparfaites, fig. *imperfectæ* par rapport à la 1re seule parfaite fig. *perfecta.* Kant a suivi l'opinion de Wolff. Ajoutons que l'opinion de Leibniz prévaut dans les logiques allemandes les plus récentes, entre autres celle d'Uberweg.

(2) *Singularis vero non æquipollet particulari sed universali, quod contra communem Logicorum sententiam demonstramibus in dissertatione nostra : de arte combinatoria, novis, nisi fallor, non tantum sententiis sed et artificiis locupletata.* (Dutens, t. IV, p. 123.)

est le résumé de sa logique. Il divise toutes les proprositions suivant la matière ou la forme.



Il applique à nos jugements les catégories de la quantité et de la qualité qu'il exprime par des lettres. La quantité, si les propositions sont universelles ou particulières; la qualité, si elles sont affirmatives ou négatives et montre la coïncidence de l'une avec l'autre.

Règles. — Le terme ne peut pas être plus ample dans la conclusion que dans la prémisse.

Règle. — *Ex mere negativis* —— *nihil sequitur* —— *Ex mere particularibus nihil sequitur.*

Il élimine ainsi toutes les combinaisons de syllogismes illégitimes, il ne garde que les légitimes avec les six modes de la première figure. Il démontre *per regressium* les six modes de la seconde et les six modes de la troisième. Il démontre les modes de la quatrième à partir de la première *per conversionem* et la démonstration de ces modes lui donne les autres *per regressium.*

Il y a une réduction de tous les syllogismes négatifs et affirmatifs *ex negativa faciendo affirmativam indefiniti subjecti.*

2° Démonstration de la doctrine syllogistique par celle *de continente* (1) *et contento* et propositions sur les coïncidences, les congruences, les similitudes et les déterminations.

C'est une idée chère à Leibniz qu'au lieu des axiomes et des théorèmes d'Euclide sur les grandeurs et les proportions, on peut trouver, et il a trouvé en effet, d'autres propositions plus importantes et d'un usage plus général sur les coïncidences, les congruences, les similitudes, les déterminations, les relations en général, le contenant et le contenu.

C'est au moyen de ces propositions qu'il espérait fonder la

(1) *Continens vel aggregatum est compositum uniformi seu formula quæ in nullas formulas nisi arbitrarie dividetur.*

Mathèse universelle. Mais ici encore Leibniz n'a pas seulement conçu, il commence à exécuter son dessein. Il recommande surtout pour cet effet, la méthode comparative, la seule qui lui permit de déterminer les rapports en mathématiques, et qui devrait être non moins utile pour déterminer les rapports des proportions de similitude, d'équipollence ou congruence qu'indique la logique du dynamisme, la vraie logique des formes qu'il appelle ainsi quelque part, la logique de l'imagination.

Définition de ces choses.

Toute la Dynamique est fondée sur cette logique. Définissons donc ces termes de similitude, d'équipollence, de congruence, d'homogène, dont il a fait les principes mêmes de sa nouvelle science.

Interea quorum unum alteri substitui potest salvis calculi legibus dicetur esse equipollentiam. Præter æquipollentiam dantur aliæ relationes complures quas res ipsa monstrabit v.9 inclusiones, similitudines, determinationes de quibus suo loco. Et proinde relationes sunt ad characteres ut enuntiationes se habent ad notiones, sive secunda mentis operatio ad primam. Calculus vel operatio consistit in relationum productione facta per transmutationem formularum secundum leges quasdam prescriptas facta. Patet igitur formulas (characteres) relationes et operationes se habere ut notiones, enuntiationes et syllogismos.

Du perfectionnement des signes (1) et de l'emploi des lettres.

Pour arriver à constituer le calcul logique il fallait nécessairement recourir aux signes et aux lettres, aux caractères enfin dont l'utilité lui était démontrée par les mathématiques.

Or sur ce terrain encore, le vrai promoteur de la logique au XVII[e] siècle, c'est Leibniz.

(1) *Signorum igitur numero comprehendo vocabula, litteras, figuras chemicas, astronomicas, chinenses Hieroglyphicas, notas musicas, stenographicas, arithmeticas, algebraïcas, aliasque onmes quibus inter cogitandum pro rebus utimur.* Ed., p. 92.

Est-ce à lui que nous devons les modifications généralement admises aujourd'hui? Je ne sais, mais ce que je sais, c'est qu'on les trouve déjà employées par Leibniz et ce qu'on en a adopté n'est rien auprès de ce qu'il eût voulu.

Ces perfectionnements sont de trois sortes; lettres, signes et lignes. Quant aux lettres employées déjà par Aristote, pour indiquer les quatre figures, Leibniz emploie les voyelles a, e, i, o, pour signifier la qualité des propositions et la quantité du sujet.

a signifie universelle affirmative.
e — — négative.
i — particulière affirmative.
o — — négative.

Quant aux modes il en a dressé un tableau fort complet dans un de ses écrits de logique, où il énumère toutes les réductions qui lui ont paru possibles. Dans un autre de ses écrits de logique, intitulé : *Fundamenta Calculi Logici,* il énumère en vingt sections toutes les règles des équivalences.

(1) A ∞ B *idem est quod* $\overline{\text{A} \infty \text{B}}$ *est vera propositio.*
(2) A non ∞ B *idem est quod* A ∞ B *est falsa propositio.*
(3) A ∞ AA *seu litera frustra hic in se invicem ducantur.*
(4) A B ∞ B A *seu transpositio nil nocet.* etc.,

Signes.

Le signe 1. A ∞ B signifie que A et B sont les mêmes ou coïncident.
Le signe 2. A non ∞ B ou B non ∞ A signifie qu'A et B sont opposés. Ce signe est celui de la congruence ou similitude.

VA ou VB. ou V signifie qu'une chose est compatible (1) ici par exemple tout compatible avec B.
à CP

S_s est pour remplacer le verbe latin *est : il est.*
+ plus, — moins

Le vinculum A.B. C.D. composition uniforme.
A + B . . . . composition dissemblable.

Leibniz fut ainsi amené à l'idée que l'on pourrait exprimer par

des lignes les formes logiques, et en montrer la preuve aux yeux pour ainsi dire (1).

PROPOSITION UNIVERSELLE AFFIRMATIVE.

Tout B est C.
Tout homme est animal

PROPOSITION UNIVERSELLE NÉGATIVE.

Aucun B n'est C. . . . . .
Aucun homme n'est loup . . .

PROPOSITION PARTICULIÈRE AFFIRMATIVE.

Un certain B est C . . .

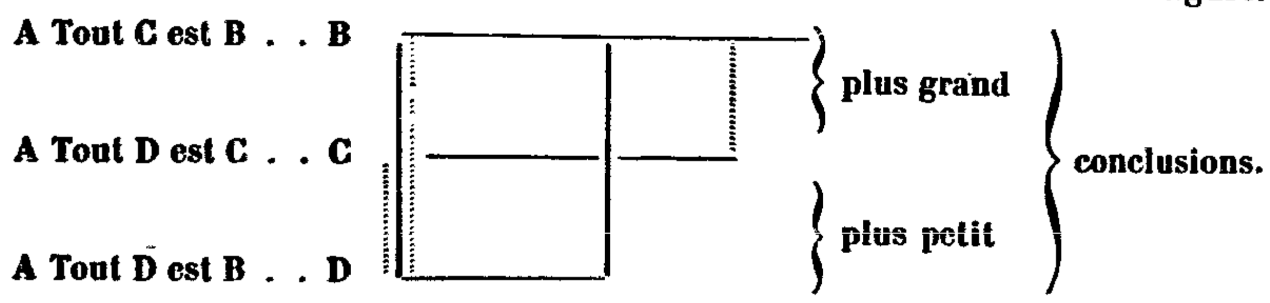
PROPOSITION PARTICULIÈRE NÉGATIVE.

Un certain B n'est pas C
Un certain homme n'est pas paysan . .

(1) *De formæ logicæ per linearum ductus comprobatione aliquoties cogitavi de formæ logicæ comprobatione per linearum ductus. Ducantur tot rectæ, una sub alia, quot termini, propositiones per rectarum habitudines exprimentur, dum rectæ rectos continent, ubi ea cautione opus est ut nec plus exprimatur quam in formis oportet atque adeo cavendum est tum ne propositio particularis pro universali, tum ne propositio quæ non semper aut non vi formæ est convertibilis tanquam convertibilis exhiibeatur : commode etiam procedit semper major terminus quia est in majore propositione quam solemus in syllogismis proponendis medio loco medius, infimo minor collocetur. Itaque docebimus separatim modum exhibendie propositiones : pro conclusionis autem designatione non est opus cautione, quam ne propositionem faciamus universaliorem quam est.*

Nous ne pouvons donner ici les schèmes très ingénieux de toutes ces propositions, car il l'applique aux vingt-quatre modes des quatre figures.

Ces lignes marquent même si les propositions sont convertibles ou non.
Leibniz les applique aux figures : ex : sur le 1er mode *barbara* de la 1re figure.



II

ANALYSE DE LA DISSERTATION

DE PRINCIPIO INDIVIDUI, DE 1676

Voici les principales thèses de cet écrit. (1).

1° Tout effet enveloppe sa cause, c'est le principe de la causalité.

2° Il n'y a pas deux choses parfaitement semblables dans la nature, c'est le principe de l'identité des indiscernables.

Raisonnement : Deux carrés parfaitement semblables ne peuvent exister. Ils seront composés de matière, cette matière aura sa raison d'être *mentem*. La *mens* de cette matière gardera les effets d'un état antérieur, c'est-à-dire que toute matière est douée suivant lui d'une sorte de perception ou de mémoire. On peut toujours discerner le mode de sa production. Sans ce principe, le principe d'individuation serait en dehors de la chose elle-même dans sa cause. L'effet n'envelopperait pas la cause en tant qu'espèce, mais en tant qu'individu, *secundum suam rationem specificam sed secundum rationem individualem*.

3° Ce qui différencie la matière, c'est l'esprit, c'est-à-dire son principe même d'individuation toujours présent avec mémoire.

(1) Nous croyons devoir avertir que l'analyse qui suit est d'une rigoureuse exactitude et que, pour mieux nous conformer au texte même, nous avons d'abord fait une nomenclature un peu sèche de toutes les thèses principales de cet écrit. C'était le seul moyen, avant de publier le manuscrit, qui est en latin, d'en donner la substance en français.

4° La matière n'est point homogène. Son principe d'individuation est l'esprit.

L'esprit étant intimement présent à soi et à la matière, on n'y peut rien introduire qui ne se puisse entendre en quelque manière-

5° Y a-t-il des cercles parfaits? *Pour et contre*. *Pour* : le mouvement dans le plein; *contre* : les *conatus* des tangentes, sources de mouvement.

Raison de douter tant qu'on n'aura pas prouvé directement les quadratures des aurilignes *nam alioqui possit directe aliquid de illis probari.*

Examen à faire : de l'opinion d'Hippocrate. Peut-on à chaque moment imprimer un nouveau Conatus? Oui, s'il y a fluide parfait, mais s'il y a un tel fluide, plus de division du temps en instants. Donc point de mouvement uniformément accéléré, point de parabole descriptible. Il est donc croyable que parabole et cercles ne sont que des êtres fictifs.

Réflexions sur le peu d'idées claires que nous avons, Cf. Hobbes.

Conséquence du mouvement rectiligne adopté. Le monde n'est pas plein, il y a du vide, non seulement il y a du vide dans les interstices, mais il y a des solutions de continuité considérables. Ce plein ou ce vide seulement par interstices demande un mouvement revenant sur soi (en cercle).

6° Les corps sont incompatibles, l'un chasse l'autre.

7° La grandeur et la vitesse s'y compensent (Loi d'équilibre).

8° La matière se résout donc en quelque chose, en quoi le mouvement se résout aussi, c'est-à-dire *intellectionem quamdam generalem*, une loi générale.

En effet, dit-il, la grandeur et la vitesse s'y compensent, absolument comme si elles étaient homogènes. C'est la preuve que la matière et le mouvement se résolvent en une loi générale : Car si deux corps se choquent, ce n'est pas bien évidemment l'esprit propre à chacun d'eux qui établit la compensation, c'est la loi générale qui les assiste tous également. On remarque dans ce morceau deux choses : 1° la tendance idéaliste qu'il emprunte à Descartes se fait jour, la matière, le mouvement ne sont en dernière analyse que la loi générale de la compensation établie par Dieu. Donc il n'y a ni matière ni mouvement à la rigueur; 2° l'hypothèse de la Monadologie y est aussi cependant, mais pour la repousser et

passer à côté sans la voir, que dis-je? pour la rejeter : « Bien évidemment, dit-il, cela ne vient pas d'un esprit ou force innée à chacun de ces corps : » cela vient au contraire de cet esprit et de cette force implantée dans chacun et qui est la source de son mouvement. Telle sera la pensée dernière de Leibniz affranchi de Descartes.

9° Il n'est pas nécessaire pour cela que la même quantité de mouvement, c'est-à-dire de matière mue, mais bien la même quantité d'action, de force motrice ou d'action ou de mouvement relatif se conserve dans le monde. Ici au contraire, il se sépare de Descartes et il le dépasse.

10° Le mouvement rectiligne continu, n'existe pas, il a lieu par saut.

Raison contre. Il serait éternel. CF. Hobbes.

Donc point de mouvement en cercle. Ce qui se dit du cercle est pure propriété du polygone.

Les atomes sont tous planilatères. Avantages du système du mouvement sans cesse reproduit. Dieu, cause immédiate de toute conservation. Création continuée. Dieu seul loi de la nature. *Causa rerum et productio ex nihilo.*

Suivent des considérations sur l'infini géométrique, sur les commensurables et incommensurables. Du rapport de deux lignes infinies homogènes. Il pousse un raisonnement qui le conduit à l'absurde, savoir : à un rapport du cercle au carré comme de nombre fini à nombre fini. Aussitôt il voit sa faute, c'est d'avoir dit que deux lignes commensurables finies sont dans le rapport d'infini à infini.

« Voilà cependant, continue-t-il, deux figures, cercle et carré qui sont commensurables et qui ont une mesure commune finie ou ordinaire (ce que je crois peu conciliable avec les approximations) ou infiniment petite ; ce qui serait nécessaire. »

Il voit là une merveilleuse ouverture pour prouver que la quadrature du cercle est impossible.

La tendance en tout ceci est celle-ci. « Il n'y a pas de cercles, il n'y a que des polygones, mais l'esprit pour approcher par ordre et de plus en plus de cette limite, feint un dernier *ultimum quid* qui n'est pas dans la nature, mais qu'il feint pour abréger. »

L'angle lui paraît de même un être fictif.

« Mais malgré ces fictions, la Géométrie nous fournit des vérités

réelles, qu'on n'aurait pas sans elle. Ces êtres fictifs sont des abrégés merveilleux très utiles, parce que l'imagination nous fait apparaître de tels êtres. Ainsi des polygones à côtés distincts d'où nous concevons le soupçon d'un être qui n'a pas de côtés. Mais, nous dit-on, cette image ne représente-t-elle pas une foule de polygones. Donc cette image exprime pour l'esprit un cercle parfait. Difficulté subtile. L'image est fausse mais l'être est vrai. Il y a dans l'esprit un cercle parfait ou plutôt une image réelle, mais alors tout le reste sera aussi dans l'esprit et *Omnia jam fient fieri quæ posse negabam.*

« Je réponds qu'il y a dans l'esprit une pensée d'uniformité, mais aucune image du cercle parfait. Nous appliquons cette uniformité à cette image, oublieuse des inégalités que nous avons senties. Mais les avons-nous senties jamais? Disons donc que quand nous sentons un cercle ou un polygone, nous ne sentons pas en lui l'uniformité, mais du moins aussi pas de difformité, ou du moins nous ne nous rappelons pas que rien diffère en lui, l'inégalité ne nous frappant pas les yeux tout d'abord. »

La troisième partie est consacrée à des considérations sur les lignes infinies *De lineis interminatis*, et il traite à ce sujet de l'infinité du monde.

1° *Necesse est esse punctum medium de centro universi.* Peut-il y avoir un milieu de l'univers? Difficultés.

2° *Motus nihil aliud quam transcreatio, seu trenslatio per saltus.*

3° Raisonnement d'où il conclut qu'une ligne infinie non interrompue matérielle implique.

« Voyons, continue-t-il, si l'interruption nous sauvera. Il faudra avouer que le monde est fini, si la quantité indéterminée est un tout ou une unité. Aristote a vaincu, le nombre des créatures corporelles est fini (mais non des incorporelles *ob memoriam mentium*). L'infinité appartiendra toujours à Dieu à cause de son éternité et à cause des autres genres de créatures.

Objections : Le mouvement oblique est impossible dans le particulier et inintelligible, les possibles ne pouvant être compris sans entendre l'ordre de l'univers. Exemple : s'il est possible depuis l'éternité toujours à chaque heure de placer un nouveau corps sur la même droite, pour les individus : voilà évidemment un nombre infini de créatures.

Il faut donc nier cette possibilité.

5° Dilemne. Ou bien il faut nier que l'infini en acte soit possible, ou bien il faut recourir à notre raisonnement et dire que le mouvement de chaque corps à part est impossible, bien que considérés en eux-mêmes *ipsis per se consideratis* il n'y ait aucune absurdité? C'est que pour les considérer parfaitement, il faut considérer le *mens* qui est en eux et les rapporter à tout l'univers.

6° *Interminatum seu quolibet finito majus est aliquid : non vero infinite parvum.*

Maximum in continuo est aliquid : non vero minimum;

Dens est aliquid : nihilun non est aliquid;

Totum in continuo est prius partibus;

Absolutum prius limitato, adeoque interminatum habente terminum;

Terminus est accessio quædam.

7° *Nullus est numerus maximus et nulla est linea minima.*

8° Il explique ce mot : *Summa serici infinitæ numerarnm.*

9° *Ipsi per se absolute numeri in infinitum sunt applicati certo spatio seu linæ interminatæ in partes divisæ.*

10° *Ultimum in serie interminata non datur.*

11° Conclusion : pas de multitude infinie, les choses ne sont pas infinies. Mais alors le monde sera fini quant à l'espace et au temps ce qui paraît impossible.

12° On dit : Il n'y a pas de dernier dans la série, mais il y a cependant un nombre infini. Je réponds : non, s'il n'y a pas un dernier. Et à cela je n'ai rien à répondre, sinon que le nombre des termes n'est pas toujours le dernier de la série. Car on aurait beau augmenter à l'infini des nombres finis, vous n'aurez qu'une éternité finie, vous n'arriverez jamais à des nombres infinis. Voilà qui est subtil.

13° Y a-t-il des éléments de pensée? On le croirait, s'il y a une démonstration parfaite. Mais non, car il suffit pour cela d'arriver aux identiques, ce qui ne suppose pas la résolution de tout. Ainsi on peut énoncer la parabole le ternaire l'un de l'autre.

Cependant, dit Leibniz, s'il y a de tels éléments de pensée, la science est certaine et l'on peut tout démontrer, il doit y avoir des éléments de pensée.

Remarque importante de cette vue : elle contient le germe de la caractéristique.

Leibniz nous donne ensuite les principes et les règles du raisonnement.

Substituer la difinition au défini. Principe de contradiction *non dico in re quiddam tale esse sed dico hanc propositionem a nobis appellari necessariam.*

Raisonner. C'est faire une proposition *ex datis* par une substitution de *prædicats* au lieu du terme *in una datarum.*

Convaincre. *Ex concessis.*

Démontrer. *Ex concedendis.*

On suppose permis de substituer le sens au défini et le prédicat au sujet.

Emploi des signes. Les mots ne sont pas seulement pour signifier, mais ils signifient dans un but. Une note très importante qu'il ajoute le 10 avril à sa dissertation, la termine.

« Les relations qui sont des êtres vrais quand on les pense, nombres, lignes et distances, etc., n'ont pas de nombre, sans cela on pourrait les multiplier sans cesse par de nouvelles réflexions, ils n'ont d'être et de vérité que quand on les pense.

« Y a t-il un nombre manquant dans le monde? Il semble que non, mais à la condition que ce soient les mêmes choses qui entrent dans ces nombres divers. Sans cela si c'était toujours de nouvelles choses nombrées, il y en aurait autant que de nombres; mais cela est impossible, parce qu'il y a une multitude de choses certaines et non pas de nombres.

Examen de ce rapport, le carré est au cercle *ut* 1 *ad* $\frac{1}{1} + \frac{1}{3} + \frac{1}{5} + \frac{1}{7} + \frac{1}{9} = \frac{1}{11}$ etc. Le cercle n'est rien. Donc cette série ne sera rien. Mais la diagonale au carré est dans un certain rapport : c'est une quantité réelle et bien qu'ayant besoin de tous ses nombres pour l'exprimer, ce rapport ne dira rien qu'une approximation : on n'enlève pas le rapport de ces deux lignes même en ne leur assignant pas de mesure.

Que dire du rapport? Faut-il dire qu'il n'est rien par soi ou au contraire qu'il subsiste toujours et qu'elle est la raison de cette similitude.

Grandeur, constitution de la chose *qua cognita ipsa tota haberi potest.*

Tout ce qui peut avoir des parties même sans en avoir.

L'agrégat est-il un? Non.

Ex aliquo fieri aliud.

Dans la transproduction, il reste quelque chose, mais ce n'est pas de la matière, çà peut être *l'esprit entendant une relation*. Ainsi tout est nouveau et cependant la loi certaine suivant laquelle elle s'accomplit fait que cette opération imite le mouvement continu, comme le polygone le cercle. »

« On dit que l'un est engendré de l'autre, *unum ex alio fieri,* par un abus d'imagination. »

III

Dialogus motus et magnitudinis scriptus in navi qua ex Anglia in Hollandiam trajeci, 1876, octobre.

(Note de Leibniz.)

« *Consideratur hic natura mutationis et continui quatenus motui insunt : supersunt adhuc tractanda tum subjectum motus ut appareat eninam ex duobus situm inter se mutantibus ascribendus sit motus : tum vero motus causa seu vis motrix.* »

Pacidius Philalethes, seu Prima de motu philosophia.

(Fait sur le bateau qui le portait d'Angleterre en Hollande, 1674 ou 1676. (Note de Gerhardt.)

Cum nuper apud illustres viros asseruissem socraticam disserendi methodum qualis in Platonicis dialogis expressa est mihi præstantim videri, nam et veritatem animis familiari sermone instillari et ipsum meditandi ordinem qui a cognitis ad incognita procedit apparere, dum quisque per se nemine suggerente vera respondet, modo apte interrogetur, rogatus sum ab illis ut specimine edito rem tantæ utilitatis resuscitare conarer, quæ ipso experimento ostendit indita mentibus scientiarum omnium semina esse. Excusavi me diu fessus difficultatem rei majorem quam credi possit, facile enim esse dialogos scribere quemadmodum facile est temere de sine ordine loqui, sed oratione efficere ut ipsa paulatim etenebris emittat veritas, et sponte in animis nascatur scientia, id vero non nisi illum posse qui secum ipse accuratissime rationes interit antequam alios dicere aggrediatur. Ita resistentem me hortationibus, arte cirumvenerunt amici, sciebant diu me de motu cogitasse atque illud argumentum habere paratum. Forte advenerat juvenis familia illustris, cæterum ingeniosus ac discendi avidus, qui cum in tenera ætate nomen militiæ dedisset successibusque egregii inclamcisset maturescente cum

annis judicio elementa Geometriæ attigerat ut rigori animi artem atque doctrinam jungeret, id mechanicam scientiam sibi deesse quotidie sentiebat et in scriptoribus ponderibus et potentiis quæ vocant tradi fundamenta scientiæ generalioris non constitui sed nec de ictu ac concursu de virium incrementis ac decrementis, de medei resistentia, de factu, de arcubus tensis et vi quam elasticam vocant de cursu ac undulationis liquidorum, de solidorum resistentia aliisque hujus modi quotidianis argumentis certa satis præcepta tradi querebatur. Hunc mihi adduxere amici atque ita instruxere ut paulatim irretitus in colloquii genus laboret, quale toties laudarerunt quod illis ita successit ut consumptis frustra terrigersationibus accensu omnium studio tandem obsequi decrererint.

Charinum (hoc nomen erat) adduxit mihi Theophilus senex egregio judicio ad omne argumentum paratus, qui consumpto in negotiis flore ætatis opibusque atque honoribus partu quod reliquum vitæ quieti animi atque cultui numinis dare decreverat. Vir pietatis solidæ interiore quodam sensu et communis boni studio accensus cujus augendi quoties spes affulgebat neque opibus ita neque laboribus parcebat. Arcta mihi cum eo familiaritas et non injucunda consuetudo erat : nullus tunc forte de R. P. sermo et infidis historiarum monumentis quæ rerum gestarum simplicitatem fictus causarum narrationibus corrupere quod ille in negotiis quibus ipse interfuerat accediose luculenter ostendebat. Ergo cum viderem cum Theophilo ac Charino advenisse Gallutium virum insignem in experimentis exercitatissimum et singulares corporum proprietates doctum, rei vero medicæ peritia imprimis admirabilem et successibus clarum quoties flagitantibus amicis, quanquam a medici nomine ac professione et omni lucro alienis remedia dederat, hujus causa a R. P. ad philosophiam non invito Theophilo sermonem ita flexi.

Pacidius. Quod de historia civili ais, Theophile, corrumpi ab illis qui ex conjectura causas occultas eventuum conspicuorum fingunt, id in historia naturali etiam periculosus fieri Gallutius noster sæpe questus est.-G.-Ego certe sæpe optavi ut observationes naturalis et imprimis historiæ morborum nobis exhiberentur nudæ et ab opinionibus liberæ quales hippocraticiæ sunt, non Aristoteles, non Galeni, non recentioris alicujus sententiis accommodatæ, tum demum enim ressuscitari poterit philosophiæ cum fundamenta solida jacta erunt. — Th-Non dubito quin regia sit via per experimenta sed nisi ramtia eam complanaverit tarde proficiemus et post multa secula in initiis hærebimus. Quam multas

enim observationes præclaras apud medicos congestas habemus, quot elegantia chymicorum experimenta foruntur, quanta rerum sylva a botanicis cum anatomicis suppeditatur quibus miros philosophos non uti, nec ducere ab ipsis quidquid inde duci potest : quod si facerent, forte haberent in potestate multa quæ sibi deesse querentur. — Pa. — sed nundum extat ars illa per quam in naturalibus ducatur ex datis quidquid ex illis duci potest, quemadmodum id ordine certo in arithmetica atque geometria præstatur. Geometræ enim proposito problemate vident an sufficientia habeant data ad ejus solutionem et viæ cuidam tristæ atque determinatæ insistentes omnes problematis conditiones tamdiu evolvunt, donec ex ipsis quæsitum sponte prodeat sua. Hoc ubi in naturali philosophia præstare didiscerent homines discent autem ubi meditari volent, mirabantur forte multa a se tandiu ignorata quod non ignariæ aut cæcitati antecessorum sed methodi veræ defectio tribui debet, quæ sola lucifera est-Char. — Si mihi talium in experto sententiam dicere permittis asseverarim a Geometria ad Physicam difficilem transitum esse, et desiderari scientiam de motu, quæ materiam formis, speculationem praxi connectat quod experimentis qualibuscunque tyrocinus castrensis didici. Sæpe enim mihi machinas novas et jucumdas quædam artificia temansi successus defuit, quod motus ac vires non perinde ac figuræ et corpora delineari atque imaginationi subjici possint. Quoties emin structuram ædificii aut munimenti formam animo conceperam, initio quidem exiguis modulis ligneis aut cereis aliare ex materia confectis cogitationi fluctuanti subveniebam; postea provectior delineationibus in plano factis ad solida repræsentenda contentus eram; denique eam imaginandi facilitatem paulatim pactus sum, ut rem totam omnibus numeris absolutam, omnesque ejus partes ad virum expressas animo formarem et velut oculis subjectis contemplarer. Sed cum de motu agebatur omnis mea cura atque diligentia irrita fuit, neque unquam assequi potui ut virium rationes atque causas imaginatione comprehendere et de machinarum successu judicare liceret, semper enim in ispo motus inehbandi initio hœsi, et quod toto reliquo tempore evenire debebat jam momento primo fieri quodammodo debere animadvertebam. Circa momenta autem atque puncta ratiocinari, id quidem supra meum captum esse fatebar quare a rationibus depulsus ad experientiam meam atque alienam redactus sum; sed quæ nos sæpe fefelit quoties eorum quæ experti eramus falsas causas pro veris sumseramus, atque inde argumentum ad ea quæ nobis similia videbantur provexeramus. — Pa — Pærclara nobis narras

Charine, et unde mihi ingeniis æstimandis sueto quid a te éxpari possit si recte ducaris, judicare facile est. Gaudeo enim impense quod tua experiënta didicisti vires ac motus non esse rem subjectam imaginationi. quod magni momenti est in philosophia vera. Quod autem de necessitate doctrinæ motuum ad naturalem philosophiam ais, verissimum est, sed iis non adversatur quæ supra dixi de logica ante omnia constituenda. Nam scientia rationum generalium immersa naturis mediis; ut veteres vocabant, id est figuris (quæ per se incorruptibiles atque eternæ sunt) velut corpore ressumto Geometriam facit. Eadem caducis atque conceptibilibus sociata ipsam constituit scientiam mutationum sive motuum de tempore, vi, actione. Itaque quemadmodum recte Geometriam esse logicam mathematicam egregius nostri seculi philosophus dixit, ita Phoronomiam esse Logicam physicam audacter assevcrabo. — Cha — Magno me beneficio affeceris, Pacide, si aliquam in hoc argumento mihi lucem accenderis. — Ga — Diu est quod nobis meditationes tuas de motu promittis : tempus est ut satisfacias expectationi nostræ nisi arcanæ tuæ qua chartas recondis vim a nobis adhiberi mavis. — Pa — Reperietis in eo pro thesauro, quod aint, carbones, pro elaborasis operibus schedas sparsas et subitanearum meditationum vestigia male expressa et memoriæ tantum causa non nunquam servata. Quare si quid a me desiderabatis dignum vobis dies mihi dicendus erat. — Th — Post tot interpellationes paratum esse oportet debitorem, nisi malum nomen audire velit. — Ga — veritatis assequendæ causa societas inter nos contracta et actionem autem pro socio scis Pacidii non ultra esse quam in id quod facere possis quantum autem possis hæ fidei committimus ut agnoscas liberalitatem nostram. Scilicet consenti erimus solutione per partes, fac tantum ne Charinum studio ardentem frustra ad te adduxerimus — Cha — Ego amicorum postulationibus preces meas jungo, nec absolutum opus aut continuum sermonem flagito sed instructiones fortuito nascentes, ut sermonis occasio tulerit. — The — Meministi, Placide, quid nobis sæpe de Socraticis Dialogis prædicaveris; quid obstat quominus nunc tandem eorum utilitatem exemplo discamus nisi forte Charinum infra Phædonem aut Alcibiadem ponis, quibus ille neque ingenio neque animis neque fortuna cedit. — Pa — Video vos meditatos atque instructos venisse ad me circumveniendum : quid agam, diem alius mecum lege agit, alius precibus non minus valituris tarditatem meam expugnat. Fiat ut habetis permitto me voluntati vestræ. Sed qualiscumque successus erit periculo vestro erit neque enim illam aut

sententiis meis (quarum in ea festinatione ne meminisse quidem satis possum) aut socraticæ methodo (quæ meditatione opus habet) præjudicare volo : cœterum res omnis ad te redit. — Ch — Quid ite ? — Pac. Quia tute te docebis hæc enim socratica methodus est. — Ch. — Qui possim.

TABLE DU PREMIER VOLUME

Préface de M. Alfred Fouillée I-1
Notice sur la vie et les travaux du Comte Foucher de Careil I

PÉRIODE SCOLASTIQUE
(1663-1672)

CHAPITRE PREMIER. — Indication de la méthode à suivre. — Détermination du principe de la philosophie de Leibniz d'après des documents antérieurs à son voyage en France. . . . 1
CHAPITRE II. — Application de son principe au droit, à la politique, à l'histoire 18
CHAPITRE III. — Nouvelles applications de son principe à la religion. — Plan de son grand ouvrage de démonstrations catholiques. — La théodicée avant 1672. 31
CHAPITRE IV. — Le nouveau Bacon 45
CHAPITRE V. — Inventaire de ses connaissances fait par lui même avant son voyage à Paris, 1671. — « Déterminer avec précision où Leibniz en était parvenu en philosophie et dans les différentes parties des connaissances humaines avant son séjour à Paris, dès l'année 1672. » 70

PÉRIODE CARTÉSIENNE
(1672-1679)

CHAPITRE PREMIER. — Du cartésianisme de Leibniz — Premières études cartésiennes avant le voyage à Paris. — *Hypothesis physica-nova*, 1671. — Les mathématiques de Descartes étudiées par lui pendant son séjour en France Ses rapports avec Huygens, Arnauld, Malebranche, etc. Découverte du calcul infinitésimal pendant son séjour à Paris. 81

Chapitre II. — Comparaison des deux thèses de Leibniz *de principio individui*, l'une de 1663 et l'autre de 1676 97
Chapitre III. — Retour de France en Allemagne par l'Angleterre et la Hollande. Le *Pacidius* ou *prima de motu philosophia*, dialogue inédit composé sur le bateau qui le transportait de Londres à Amsterdam 107
Chapitre IV. — La morale et la psychologie de Descartes annotées et mises en ordre par Leibniz, 1679. 126
Chapitre V. — Critique des philosophies antérieures 141
Chapitre VI. — Critique du spinozisme d'après les documents nouveaux. 164
Chapitre VII. — Réforme du cartésianisme. — Le discours de métaphysique et le sommaire de la correspondance avec Arnauld, 1684. 182
Chapitre VIII. — De l'harmonie préétablie et de ses origines historiques. — De ses rapports et de ses différences avec l'occasionalisme cartésien 195
Chapitre IX. — Les objections à l'harmonie préétablie. — Arnauld, Bayle et Bernoulli 205
Chapitre X. — Destinées ultérieures de l'harmonie préétablie et amendements proposés à cette doctrine 216
Chapitre XI. — Fondation de la science de la dynamique. 227

DE LA MÉTHODE

Chapitre premier. — De l'éclectisme de Leibniz. 241
Chapitre II. — De la loi de continuité comme principe de l'histoire et de la philosophie; du caractère nouveau introduit dans les discussions par la critique et l'histoire 250
Chapitre III. — Théorie de la certitude et de la probabilité d'après Leibniz. 271

APPENDICES

N° 1. — Essais et notes de logique 305
N° 2. — Analyse de la dissertation *de principio individui*, de 1676. 313
N° 3. — *Pacidius Philalethes, seu prima de motu philosophia.* 320

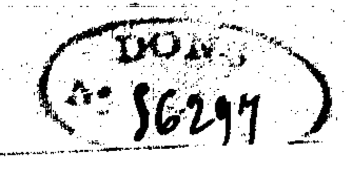
ÉCOLE PROFESSIONNELLE D'IMPRIMERIE

à Noisy-le-Grand (Seine-et-Oise)



DEUXIÈME PARTIE

PARTIE PHILOSOPHIQUE



PARTIE PHILOSOPHIQUE

CHAPITRE PREMIER

Les deux principes.

La logique est la science des raisons générales. La science des raisons générales enfouie dans les natures moyennes, comme les appelaient les anciens, c'est-à-dire dans les figures qui, par leur essence, sont incorruptibles et éternelles, constitue la géométrie. Associée aux choses caduques et périssables, elle constitue la science des changements ou la physique et traite du temps, de la force et de l'action. La géométrie n'est que la logique mathématique et la physique est la logique de la nature. La science générale embrasse la *mathèse* qui est l'un de ses produits et son application aux grandeurs, c'est-à-dire aux nombres, poids et mesures. Elle est, dit Leibniz, la statique universelle pour éprouver les puissances des choses. C'est elle qui fournit à l'algèbre ses propositions. La mathèse universelle n'est qu'une de ses parties. Elle est la logique de l'imagination, distincte de celle de l'entendement (1), car, de même qu'il y a une logique de la nature dont la vraie physique est l'expression fidèle, il y a une logique de l'imagination dont la mathèse universelle est la forme la plus élevée.

(1) Voyez l'analyse du *Pacidius* dans la 1[re] partie.

L'imagination a deux objets, la qualité et la quantité, ou la grandeur et la forme, qui comparent les choses ou les différencient. La considération trop négligée de la similitude en dépend. Mais, si la logique de l'imagination n'est point faite, celle de l'entendement ne l'est pas davantage. Il faut fonder la science de la raison, Aristote en a donné de beaux commencements, mais ce n'est encore que l'a, b, c, et il le reconnaît lui même quand il fait allusion à cette science qui lui manque et qu'il appelle la *désirée*.

Il n'y a qu'un art de penser que chacun emploie selon son naturel et ses forces. Cette logique naturelle est l'apanage de l'homme, créature raisonnable, et un don de Dieu. Elle a deux parties, l'art de juger et l'art d'inventer. Aristote a donné les règles du syllogisme, mais elles doivent être perfectionnées: car un art d'infaillibilité y est contenu. Leibniz perfectionne la première partie de cette logique par la réforme des catégories et l'analyse des notions. Il veut la réduire à la certitude de l'arithmétique, et, pour cela, il emploie le calcul et la *caractéristique*. La caractéristique, telle qu'il l'entend, serait la vraie cabale, une science plus parfaite que l'arithmétique des nombres de Pythagore et que la caractéristique des anciens Mages. Comme toute grande méthode philosophique, elle est double. Analyse, synthèse, sont ses deux parties, mais une analyse et une synthèse plus générales et plus parfaites que les procédés connus sous ce nom, une analyse de l'analyse, comme il le dit lui-même, *analysis analyseos*, et une synthèse qui, par la force et l'adresse de ses combinaisons, dépasse tout ce qu'on a imaginé: ce sera une langue et une écriture universelles, langue philosophique par excellence, qui aura aussi sa grammaire générale, exacte comme les mathématiques et fondée sur l'analyse des idées et le calcul. C'est l'analyse qui nous mène aux vérités nécessaires, éternelles, plus invariables que le Styx, déposées dans l'âme de l'homme, où Leibniz les considère en lui-même et en Dieu. Ce sont des aptitudes, des préformations, des semences d'éternité, ces germes de feu dont parle Scaliger. Il y a un calcul de ces idées qui s'applique aux vérités de raison et leur donne l'évidence mathématique; car il n'est lui-même qu'une dérivation de ce merveilleux calcul différentiel et intégral dont Leibniz est l'inventeur et que certes Newton n'appliqua jamais comme lui, pour nous donner accès dans le monde intellectuel.

Mais la vraie logique est celle des principes. Descartes, quand il a voulu fonder une philosophie, n'a pas donné une théorie du syllogisme; il a donné les principes de la philosophie dans un ordre et un enchaînement aussi rigoureux qu'il lui était possible. Leibniz a fait de même, et il a résumé en quelques pages, à la fin de sa longue carrière, les principes de la philosophie dans deux opuscules : la *Monadologie* et les *Principes de la nature et de la grâce.* Hegel, qui s'y connaissait en histoire de la philosophie, ne s'y est pas trompé, et voulant analyser la philosophie de Leibniz, il a extrait de ces deux écrits une déduction de ses principes. Or, dans ces deux ouvrages, Leibniz qui s'était, dans les autres, servi de nombreux principes, qui en avait forgé même pour les circonstances (il nous le dit), les ramène tous à deux, qu'il regarde comme les fondements de la logique, et qui sont le principe de contradiction et le principe de la raison suffisante.

Le principe de contradiction, pour Leibniz comme pour le sens commun, reste le principe inébranlable du raisonnement, la base fixe des vérités éternelles, de leur objectivité, de leur nécessité. Dieu lui-même y est soumis; son esprit ne peut penser aucune contradiction, en tout cas Leibniz est au premier rang parmi les défenseurs de ce principe; il le défend contre Locke qui le regardait déjà comme une pâle abstraction, comme un vain fantôme de l'école, il le regarde comme un principe inné qui ne nous vient pas de l'expérience, et comme une règle irrécusable pour la connaissance scientifique; en vertu de ce principe, ajoute-t-il dans sa *Monadologie*, et par sa force propre, nous tenons pour faux ce qui enveloppe contradiction, et pour vrai ce qui est contradictoirement opposé au faux. « Les mathématiques, dit-il à Clarke, sont fondées sur ce principe ».

Mais, depuis la plus ancienne métaphysique jusqu'à la plus nouvelle, depuis Parménide jusqu'à Hegel, une objection très grave s'est élevée contre ce principe. Elle est tirée de la nature du mouvement. On dit à Leibniz : cette contradiction que vous repoussez de partout et dont vous faites par opposition le critérium infaillible de la vérité, cette contradiction existe dans la nature, la nature se contredit elle-même, la notion du mouvement et celle du changement en sont le plus incontestable exemple, c'est la contradiction incarnée dans les choses. Là, dans cette notion contradictoire à chaque

instant il y a un passage d'un état à un autre qui suppose des prédicats contradictoires. Et voilà qu'ici je vous fais toucher du doigt, dit Hegel, la contradiction de deux jugements simultanés qui sont pourtant vrais tous deux. Dans cette notion du mouvement qui est fondamental en philosophie, je vous montre l'existence simultanée des contradictoires réprouvés par la logique du sens commun, et il en conclut que le principe de contradiction, comme tout le reste, est emporté dans le flot commun. Herbart, plus semblable à Parménide, s'effraie de ce renversement de la logique, mais il se bute aussi à la contradiction de Hegel, et ne pouvant pas la résoudre, il supprime, il nie la réalité du mouvement pour sauver du moins le principe de contradiction.

Pour nous, nous prétendons avec Leibniz qu'il ne fallait sacrifier ni la réalité du mouvement, ni le principe irrécusable de la contradiction : il fallait tâcher de les mettre d'accord. Leibniz a connu aussi bien que Hegel et Herbart la grande objection tirée du mouvement, c'est un fait prouvé par son dialogue sur la première philosophie du mouvement composé sur le bateau qui le ramenait d'Angleterre en 1676; il ne s'est pas contenté de l'indiquer mais il l'a décrite avec force, il a joué sur cette antithèse pendant tout le dialogue. Qu'en a-t-il conclu? Qu'il faut renoncer au principe de contradiction comme Hegel? Ou bien qu'il faut nier le mouvement comme Herbart? Nullement, et c'est ici que me paraît éclater l'originalité du point de vue qu'il a choisi. Hegel dit : sacrifions le principe; Herbart répond : non, sacrifions le mouvement. Leibniz plus sage n'a sacrifié ni l'un ni l'autre, ni le principe de contradiction, parce qu'on ne peut raisonner sans lui, ni le mouvement, parce que c'est un fait. Et savez-vous pourquoi? C'est qu'il n'y a pas qu'un principe, il y en a deux. Il y a deux principes, telle est la conclusion dernière de la logique de Leibniz et la seule réponse à l'objection tirée du changement. Elle est bien simple, c'est pour cela sans doute que des esprits prévenus en ont méconnu la force.

Le principe de contradiction est un principe très beau et très utile de la logique, mais à une condition, c'est qu'on l'appliquera dans sa sphère, qui est celle du possible, et qu'on ne l'introduira pas violemment dans celle du réel; qu'on ne confondra pas, comme Hegel, une contradiction logique avec une opposition réelle, et des

contraires avec des contradictoires. Le principe de contradiction est le support des vérités nécessaires, mais les vérités de fait et celles de la physique ne sauraient en dépendre. Le monde des vérités éternelles est un monde qui ne change pas, qui ne saurait changer, il est régi par des lois éternelles, des principes immuables. Où aller chercher là des lumières pour ce monde où tout change, où tout passe? Le principe de contradiction ne saurait s'appliquer à la diversité, aux différences des choses : le changement lui est antipathique par sa nature. Mais il y a un autre principe de la raison qui explique la diversité et qui est la loi du changement, et c'est le principe de la raison suffisante. Attaqué par Clarke sur la valeur qu'il lui attribuait, Leibniz y revient en ces termes. « Il est bien étrange qu'on m'impute que j'avance mon principe du besoin d'une raison suffisanté, sans aucune preuve tirée de la nature des choses ou des perfections divines; car la nature des choses porte que tout événement a préalablement ses requisits, conditions, dispositions convenables dont l'existence en fait la raison suffisante. Mais je parlerai plus amplement à la fin de cet écrit de la solidité et de l'importance de ce grand principe du besoin d'une raison suffisante pour tout événement dont le renversement renverserait la meilleure partie de toute la philosophie ». Et il ajoute encore : « Il paraît bien qu'on veut soutenir des sentiments insoutenables, puisqu'on est réduit à me refuser ce grand principe, un des plus essentiels de la raison. » Enfin, dans ce même écrit, la conclusion roule tout entière sur ce même principe et réclame ses droits avec une conviction éloquente. « J'ose dire, s'écrie-t-il, que sans ce grand principe, on ne saurait venir à la preuve de l'existence de Dieu, ni rendre raison de plusieurs vérités importantes. Tout le monde ne s'en est-il point servi en mille occasions? Il est vrai qu'on l'a oublié par négligence en beaucoup d'autres; mais c'est là justement l'origine des chimères, comme par exemple d'un temps ou espace absolu réel, du vide, des atomes. N'est-ce pas à cause de ce grand principe que les anciens se sont déjà moqués de la déclinaison sans sujet des atomes d'Epicure? J'ai souvent défié les gens de m'apporter une instance contraire, un exemple bien constaté où il manque, mais on ne l'a jamais fait et on ne le fera jamais. Cependant il y a une infinité d'exemples où il réussit, ou plutôt il réussit dans tous les cas connus où il est

employé... Et je crois que des personnes raisonnables et impartiales m'accorderont qu'avoir réduit son adversaire à nier ce principe c'est l'avoir mené *ad absurdum.* Quand on songe que ses écrits à Clarke renferment le testament philosophique de Leibniz et que la cinquième réplique de Clarke lui arrive si peu de temps avant sa mort qu'il ne peut y répondre, on attache d'autant plus de prix à cette défense de la raison, et l'on en conclut que toute la logique et toute la philosophie est là pour Leibniz.

Il y a donc deux principes, l'un de contradiction, qui ne s'applique pas aux contraires puisqu'il ne s'occupe que des semblables et identiques, puis le principe de la raison suffisante qui s'occupe des contraires, qui s'y applique et qui en fait sortir tout ce qu'ils contiennent. Dans cette famille des notions qui ne sont point régies par le premier et qui dépendent du second, et où l'heureuse alliance des contraires est féconde en résultats nouveaux, se trouvent les infiniment petits, les limites, etc. A cet ordre de notions s'applique ce grand principe que Leibniz le premier a formulé avec cette clarté et qui les régit. Rebelles à celui de contradiction qui les supprime et ne leur laisse aucun asile dans son domaine propre, elles ne le sont pas à la raison suffisante qui les ramène à l'ordre et montre precisément sa force en les embrassant d'une énergique étreinte (1). Il a là deux sphères distinctes. Dans un cas, avec l'aide du principe de contradiction, vous descendez des prémisses aux conséqences par voie d'identité, suivant les règles du syllogisme; dans le second cas, vous remontez des effets aux causes ou vous redescendez des causes aux effets; suivant la raison suffisante ce sont deux procédés divers. Si le rapport de cause à effet n'est pas le même que celui de principe à conséquence, si entre les deux il

(1) Je sais bien qu'on a voulu ramener ces considérations des infiniment petits au principe unique de la contradiction. Mais ce n'était pas facile. Qu'il suffise de dire que Hegel avait cru voir dans cette notion précisément le type de la contradiction flagrante, l'identité de l'Être et du non Être; mais on ne s'est pas demandé pourquoi les mathématiciens les plus ingénieux qui ne marchent qu'appuyés sur le principe de contradiction qui gouverne tout, avaient toujous vu avec une défaveur marquée cette notion de l'infiniment petit, précisément parce qu'elle leur paraissait contredire leur principe unique. Herbart le premier a cherché, dans ce qu'il appelle la méthode des rapports, à ramener la différence au principe de contradiction. Il dit : la contradiction est dans les prémisses, on l'élimine dans la conclusion en la faisant très petite, aussi petite qu'on pourra. Et il ne voit pas que, si petite qu'on la fasse, c'est toujours un échec au principe de contradiction qui n'admet de différence ni petite ni grande, mais une absolue identité.

y a un abîme, puisque l'un est un rapport d'identité et que l'autre n'est pas un rapport d'identité, il faut distinguer soigneusement les notions qui servent de cause pour expliquer des effets et celles qui servent de principe pour en tirer des conséquences.

Ces principes, qui ont leur sphère distincte, se retrouvent en Dieu lui-même. C'est pourquoi, depuis l'antiquité la plus reculée, Dieu a successivement été considéré comme le principe ou comme la cause. Principe des principes, ou cause des causes, telle est sa fonction logique, si je puis m'exprimer ainsi, depuis Aristote jusqu'à nos jours. Mais Leibniz a dit qu'il faut les unir, et que, si le Dieu principe est la base de la logique, le Dieu cause est le sommet de la métaphysique. Sur l'un repose la sphère des vérités éternelles, et l'autre préside à celle, plus nombreuse et plus agitée, des vérités contingentes. Si Dieu réalise en lui l'harmonie suprême des vérités les plus sublimes, n'en doutez pas, c'est en vertu du principe de contradiction qui s'applique à ses attributs. Mais s'il contient éminemment, comme le dit Leibniz, le détail de tous les changements, ne voyez-vous pas que c'est en vertu du principe de la raison suffisante, qui seul explique la création du monde. Aussi tous ceux qui ont considéré de près, comme Leibniz, les raisons dernières des quantités qui naissent et qui meurent, disait Newton, les raisons idéales qui ont déterminé l'auteur du monde dans sa création, disait Leibniz, ont compris que Dieu était tout à la fois la vérité suprême et la raison dernière, qu'il était le centre et comme le point d'intersection de ces deux principes, dont l'un est son ordre intérieur et dont l'autre porte le monde, le principe de contradiction qui exclut les contradictoires, et celui de la raison suffisante qui explique l'alliance des contraires dans son œuvre; le principe de contradiction qui fait l'harmonie des vérités éternelles et celui de la raison suffisante, d'après lequel sa nature le porte à produire toujours le meilleur en tout : l'un plus spécialement logique, l'autre plus réellement fécond, tous deux rationnels, puisque la raison est le dernier mot de tous deux.

Ainsi, voilà deux principes dont l'un est l'antipode de l'autre et paraît être son contraire absolu. Voilà une dualité essentielle placée par Leibniz même à l'origine de la logique. L'opposition des deux principes, cette antique opposition, qui a produit tous les dualismes, subsiste dans la philosophie. Il faut quitter l'espoir de triompher

de tout par la déduction continue et de faire des sciences une seule chaîne dont tous les anneaux se tiennent. La prétention à la démonstration déductive continue, c'est-à dire à établir, de tout point à tout autre, un passage continu du même au même, c'est-à-dire encore à tout voir dans l'identité absolue, est reconnue fausse par Leibniz qui, plus que tout autre philosophe, a essayé de ramener toutes les vérités à un seul principe. Ne dites pas avec Wolff et Ritter que le premier dépend du second et peut en être déduit. N'essayez pas avec eux une déduction impossible. Ces deux principes diffèrent essentiellement dans leur forme et dans leur fond, non moins que par l'objet auquel ils s'appliquent. Le principe de contradiction et celui de la raison suffisante sont absolument irréductibles. L'un pourrait s'exprimer ainsi : si l'on pense A, il ne faut penser que A; et l'autre : si l'on pense A, il faut aussi penser B. Quoi de plus différent? Et ne voit-on pas un abîme entre deux? L'un ne sort pas de l'identité, l'autre sort de l'identité, l'un va du même au même, et l'autre du même au différent : leur fonction est diverse, et chacun d'eux a son rôle spécial.

Leibniz insiste sur ce point avec un bonheur et une force d'expression singulières. « Le grand fondement des mathématiques est le principe de la contradiction ou de l'identité, dit-il, c'est-à-dire qu'une énonciation ne saurait être vraie et fausse en même temps, et qu'ainsi A est A et ne saurait être non A. Et ce seul principe suffit pour démontrer toute l'arithmétique et la géométrie, c'est-à-dire toutes les mathématiques. Mais, pour passer de la mathématique à la physique, il faut encore un autre principe, comme j'ai remarqué dans ma théodicée, c'est celui de la raison suffisante; c'est que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison pourquoi cela est ainsi plutôt qu'autrement. »

C'est le dernier résultat de l'analyse des principes. Il y a deux éléments que l'analyse trouve immédiatement dans la pensée, deux raisons, disait Fénélon, deux principes, disait plus exactement Leibniz. Sans ce double élément, sans ces deux formes innées de la pensée, la raison s'anéantit dans l'identité panthéiste, ou, ce qui est la même chose, elle ne peut en sortir : toute la logique de Leibniz repose sur cette dualité fondamentale. Il y a, dit-il, deux sortes de vérités, les nécessaires ou identiques, et les contingentes ou irréductibles à l'identité; et il y a de cela des images, des

symboles partout dans les langues, où les mots ont deux sens, où les verbes sont de deux espèces, transitifs ou intransitifs, où la grammaire constate deux sortes de propositions, et la logique deux sortes d'affirmations; dans les mathématiques où il y a deux sortes de rapports commensurables ou incommensurables, répondant aux deux espèces de vérités, où il y a deux voies, l'une de similitude, de congruence et d'identité, l'autre d'équipollence ou même d'éminence. Aristote les formule ainsi : 1° il est impossible que le même soit et ne soit pas en même temps (principe de contradiction et d'identité); 2° tout ce qui passe de la puissance à l'acte suppose une cause déjà en acte (principe de causalité). C'est presque dans les mêmes termes la double formule de Leibniz. Kant, esprit complexe, a posé dix-sept formes de la raison. Mais M. Cousin les ramène facilement à deux. La raison, le sens commun, le témoignage des langues, tout est d'accord pour prouver que cette dualité logique est nécessaire, irréductible. Nous la constatons d'après Leibniz, et c'est avec quelque assurance qu'elle saura résister plus tard à toutes les critiques, à celle de l'Académie de Berlin, comme à celle, plus radicale, de la philosophie critique.

Mais quand on aura montré que Leibniz ramenait tous les principes à deux, le principe de la contradiction et celui de la raison suffisante, on croira avoir tout dit; en réalité on n'aura rien dit. Eh quoi! nous aurions suivi Leibniz pas à pas depuis l'enfance jusqu'à sa mort, nous aurions montré partout dans Leibniz la tendance à l'harmonie, et tout cela pour conclure en logique à l'antique dualisme, ou, ce qui ne vaut pas mieux, à la moderne *antinomie*. Il semble que cela ne se peut. Comment, celui qui passa toute sa vie à concilier les contraires, à ramener la variété à l'unité, à compenser le nombre par l'identité et le poids par la mesure, aurait-il fait un testament philosophique contraire à cette tendance?

Alors il faudrait déchirer la première page du livre où est écrit : harmonie et le fermer sur celle où l'on écrirait : contradiction.

Mais non, il n'en est rien, Leibniz n'a pas renié la pensée entière de toute sa vie, il l'a confirmée bien plutôt dans sa *Monadologie*, et la grande pensée de l'harmonie universelle qui est sa logique, sa métaphysique, sa physique, son tout enfin, bien loin d'en souffrir, va nous servir à résoudre cette antinomie logique. C'est l'harmonie qui seule, en effet, gouverne ces deux principes et établit l'accord

de ces deux sphères, en tempérant l'une par l'autre et en les faisant concourir au même but.

Dans un cas, l'harmonie consiste à n'admettre aucune contradiction, à ne laisser subsister aucun désaccord entre les vérités éternelles; dans l'autre, l'harmonie consiste dans la diminution graduelle des différences : *imminutio differentiarum seu accessus ad punctum permanens*. Dans le premier, c'est le principe de contradiction, dans le second, c'est celui de la raison suffisante. Chacun a sa sphère d'application rigoureusement déterminée par l'objet auquel il s'applique. S'agit-il des vérités éternelles, du monde des possibles, du monde intelligible de Platon, de la région des idées de Leibniz, le principe de contradiction les régit absolument. S'agit-il au contraire du mouvement, du changement de ce monde et de sa splendeur mobile, c'est au principe de la raison suffisante qu'il faut s'adresser pour en faire la science. Où voit-on là la moindre atteinte au principe de contradiction? Le principe de contradiction fait l'harmonie, le principe de la raison suffisante la réalise aussi dans sa sphère. La différence du procédé tient à celle de l'objet. Dans un cas, c'est l'absolue identité qu'on obtient, la nature des vérités le comporte. Et ne dites pas alors que la différence est petite ou même toujours de plus en plus faible. Non, la différence est nulle, radicalement nulle; sans cela ce serait une atteinte au principe que l'on considère. Dans le second, les petites différences interviennent, elles sont à leur place; s'agit-il, par exemple, du mouvement ou du repos, Leibniz nous montre par son analyse qu'il n'y a là que de petites différences, et de là sa loi de continuité dont il se plaint qu'on n'a pas assez considéré la force. Dans les deux cas, c'est une réduction de tout aux harmonies.

C'est ainsi qu'il faut expliquer Leibniz ; c'est ainsi d'ailleurs qu'il s'est expliqué lui-même. L'harmonie universelle est la seule solution possible de cette antinomie logique. Ce n'est pas un principe nouveau qu'il est venu apporter aux hommes. Il y a déjà de grandes harmonies dans Platon, qui paraît avoir entrevu quelque chose de cette vérité fondamentale, quand il a placé à l'origine des choses ses deux séries : l'être et le devenir éternels.

C'était poser le problème, ce n'était pas le résoudre. Aristote, génie puissant surtout en métaphysique, l'a développé par la logique, mais il ne l'a pas résolu non plus. La scolastique s'y est

épuisée en pure perte et, renouvelant les erreurs des Alexandrins, elle a multiplié sans nécessité les principes intermédiaires.

Descartes est venu, qui a voulu tout simplifier. Spinoza, le premier après lui, a voulu résoudre le problème, il a mis les deux ordres en série et il en a déclaré l'identité absolue, erreur énorme qui a été la source du panthéisme moderne. Leibniz, lui, a repris ces deux séries, et il en a maintenu la diversité dans l'harmonie : *diversitatem identitate compensatam.* Sa solution, infiniment plus savante, recourt à l'harmonie au lieu de recourir à l'identité : il montre dans la raison ce double élément qui la constitue et qui se traduit en logique par un double procédé, en métaphysique par un double *principe.* Il tient fortement, comme Bossuet, les deux bouts de la chaîne, mais il ne se contente pas de les tenir ; il montre, autant que le peut l'intelligence humaine, qu'ils se réunissent en un point. Le premier, il formule cette définition de la raison qu'elle est une harmonie préétablie de deux ordres de vérités. Quand on veut expliquer Leibniz, il faut toujours recourir à ce qu'il dit dans son discours touchant la méthode de la certitude : « La belle harmonie des vérités qu'on envisage tout d'un coup dans un système réglé satisfait bien plus que la plus agréable musique, et sert surtout à admirer l'auteur de tous les êtres, qui est la source de la vérité en quoi consiste le principal usage des sciences ».

Il semble que nous pénétrons ici dans l'intérieur des choses et qu'une face nouvelle de la vérité se déploie. Il nous reste à poursuivre en métaphysique, en psychologie, en théodicée, en morale les conséquences de ce principe si beau et si fécond, et les applications infiniment variées de la raison envisagée comme une belle harmonie de vérités.

CHAPITRE II

LES CATÉGORIES DU RÉEL. L'ACTION, LA PASSION ET LA RELATION.

Dans un tableau envoyé au P. Des Bosses, en 1715, au lendemain de la *Monadologie,* Leibniz cherche à résumer toute sa philosophie de manière que l'œil en saisisse d'un seul coup tout l'ensemble. Il suppose donc à l'origine des choses, et comme genre le plus universel dans la catégorie du créé, je ne sais quel être permanent et absolu qui n'est, dit-il, ni l'action, ni la passion, ni la relation (1), mais l'unité sous ses deux formes de l'unité par soi et de l'unité de composition, et qui embrasse tous les genres inférieurs et toutes les espèces subordonnées de l'existence à tous ses degrés. Ainsi les substances simples et composées avec leurs modifications infinies, et les semi-substances, et les semi-accidents ou qualités primaires et secondaires, mécaniques et physiques, actives et passives, en font partie ; les monades, les êtres organisés, depuis le plus bas degré jusqu'à l'homme, les simples et les composés de toutes espèces, les agrégats, tous les phénomènes naturels y sont compris. La mer et les poissons, la terre et tous ses amas de montagnes, les machines de la nature et celles de l'art, les minéraux, les plantes, les animaux, l'homme enfin, la matière et ses qualités, les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur et le froid, les fluides et les solides, les corps graves et les élastiques en

(1) *Creatura permanens absoluta quæque adeo, neque actio, neque passio, neque relatio est.* On peut consulter ce tableau avec les développements de cette idée dans Erdmann, p. 730 de son édition des *Opera philosophica.* On peut y joindre une savante dissertation d'Hartenstein. *De materiæ apud Leibnizium notione.*

dépendent. Il n'y a rien, en effet, qui n'entre dans une de ces deux catégories de l'unité par soi, ou de l'unité par accidents, et ces deux catégories rentrent dans la première, celle de la *creatura permanens absoluta*, replacée par Leibniz à l'origine des choses et à la base du système; et c'est assurément, pour la facilité des explications qu'il voulait donner à Des Bosses, une catégorie commode, sinon bien réelle, que celle de ce grand être absolu qui n'est pas Dieu, mais le monde ou la nature.

Nous ne l'admettons pas toutefois, et voici pourquoi. C'est que cette catégorie suprême, qui peut être une fiction commode dans un tableau synoptique, est contraire à tout l'ensemble de la philosophie de Leibniz. L'essentiel, dans la philosophie de Leibniz, c'est de rapporter aux forces passives et actives les premiers et derniers principes des choses et des changements dans la nature. Ce tableau met au contraire quelque chose au dessus des forces, mais ce quelque chose est complètement inintelligible, car c'est une créature pemanente et absolue qui n'est ni action, ni passion ni relation, c'est-à-dire aucune des trois catégories du réel ordinairement employées par Leibniz. Que sera-t-elle donc? car elle n'est pas Dieu, et excepté Dieu, tout dans monde de Leibniz est action, passion ou relation. Si je n'admets pas cette catégorie arbitrairement forgée par Leibniz, pour la commodité du système, dans une lettre à Des Bosses, je la connais d'ailleurs, et je sais où il en a trouvé le type ; c'est d'abord dans les Alexandrins et les partisans du système de l'émanation; c'est ensuite dans Spinoza. Plotin a quelque chose d'analogue, mais Spinoza, surtout, en a développé la chimère. Ce grand être permanent et absolu qui n'est pas Dieu, puisqu'il est sa créature, et qui apparaît pour la première et unique fois en 1715, dans une lettre à Des Bosses, c'est à peu près cette grande figure de l'univers, *facies totius universi,* dont parle Spinoza dans une de ses lettres; c'est surtout cette puissance aveugle et sourde: *potentia totius universi*, qui est un et tout, et dont il avait enflé la chimère. Rien n'est plus contraire à tout l'ensemble de la philosophie de Leibniz.

Rien n'est plus conforme au contraire à cette philosophie, à l'explication qu'elle a donné de l'entéléchie d'Aristote, entendue comme *principium motus et quietis* et aussi comme *principium tam actionis internæ, seu perceptionis, quam actionis externæ, seu motus*, de

voir en chaque substance créée un principe d'action et de passion, et la relation des deux dans la substance simple ou composée ; cette tendance de Leibniz, nous la trouvons dans ses travaux théologiques, psychologiques, partout, enfin. C'est la base du dynamisme, il est superflu d'y revenir encore.

Retranchez donc du tableau qu'il envoie à Des Bosses cette fiction qui le dépare et qui est vraiment contraire à tout ce que l'on connaît de Leibniz, cette fiction d'un grand être mystérieux, incompréhensible et contradictoire qui n'est pas Dieu, mais le monde et tout le reste du tableau peut et doit être conservé, comme une expression fort exacte de la philosophie de Leibniz.

Or, il n'est pas difficile de faire évanouir la chimère de ce grand être : et Leibniz lui-même va nous aider à le vaincre. Cet être, en effet, dit Leibniz, n'est ni action, ni passion, ni relation; prouvons contre lui, mais par lui, que, hors de cette triple catégorie du créé, il n'y a rien, et le grand être réduit à l'absurde et à la nullité la plus complète, forcé de disparaître, laisse en tombant tout le reste de ce tableau avec les trois catégories du réel employées par Leibniz.

Ces trois catégories sont l'Action, la Passion et la Relation : tout être créé est actif, passif ou en relation de passivité ou d'activité, c'est-à-dire, dans un passage de l'une à l'autre, dans une réciprocité d'action ou de passion qui est sa force. Le grand être permanent et absolu n'est ni actif, ni passif, ni en relation d'activité ou de passivité avec rien. Ce n'est donc pas un être, c'est une chimère, un néant, rien.

Qu'en résulte-t-il? Que ce grand être n'existe pas, mais qu'il n'y a de réel que les trois catégories de l'action, de la passion et de la relation. Le tableau de Leibniz confirme ainsi sa table des catégories qui, elle-même, nous sert à ruiner la chimère de cette quatrième catégorie supérieure aux trois autres, qui les contient en les excluant d'elle-même.

Cette catégorie fictive une fois évanouie, que reste-t-il? La monadologie pure et simple, débarrassée de cette catégorie supplémentaire, telle enfin qu'il l'a toujours expliquée : à savoir, des substances simples, douées de perception et d'appétit, et des substances composées, avec leurs accidents ou leurs modifications qui sont infinies. Dualité d'éléments dans la simplicité féconde de la

monade, équilibre des forces et des résistances, ou réciprocité d'action et de réaction dans les substances composées.

Mais la substance et l'accident, avec le jeu des forces simples et dérivées, n'épuise pas tout son sujet. Et Leibniz, dans ce tableau, est d'accord avec lui-même, d'accord avec l'ensenble de sa philosophie, quand il ajoute à l'ordre des substances celui des demi-substances et des demi-accidents, qui sont des collections de substances ou de modes, des assemblages qui n'ont qu'une unité de composition, catégorie moins réelle que l'autre, mais qui a cependant aussi sa réalité, et dans laquelle viennent se ranger toutes les qualités primaires et secondaires de la matière, les forces mécaniques et physiques du globe et de tous les autres globes; tous les objets, enfin, de l'analyse physique et chimique, tous ces agents inconnus du temps de Leibniz, mais que la science connaît et analyse aujourd'hui.

C'est donc une catégorie transitoire que l'analyse diminue chaque jour, mais qui est cependant d'un très grand usage pour la science de la nature. Il est certain que c'est depuis qu'on a pris les fleuves et les rivières, par exemple, pour des appareils naturels pour la fécondation des êtres qui les habitent, qu'on a vu se fonder une nouvelle science. La mer, envisagée de même comme un liquide plein de vivants animés, comme un vaste appareil, a laissé pressentir des lois qu'on ignorait. Le Ciel enfin, envisagé de même comme une sorte de créature permanente, comme un vaste système bien lié, a laissé deviner ses forces et sa richesse. Étudions maintenant les trois catégories fondamentales de ce tableau, l'action la passion, et la relation. Tout le monde réel de Leibniz résulte de ces trois choses. Mais un seul point nous arrête : que devient la force, quel est son rôle dans un tel système?

La force devient, d'après ce tableau, la relation de l'actif et du passif, *passivi et activi conjuncito*, c'est-à-dire, l'achèvement de la substance, ce qui la complète, ce sans quoi elle n'est pas achevée. La force appartient à la catégorie de la relation, elle est la relation, le rapport de l'actif et du passif, la réciprocité même d'action et de réaction. C'est elle qui opère le passage de la puissance à l'acte. La force n'est donc pas le premier terme; ce premier terme, c'est la puissance, qui est la base de tout ; elle est le troisième terme, ce sans quoi la puissance ne passerait jamais à l'acte, l'exercice de la

puissance, ce qui fait qu'elle dure au delà de la minute présente.

La force étant la relation d'un actif et d'un passif, a du rapport à l'un et à l'autre, et fait le lien des deux : entre la faculté et l'action, entre la possibilité et l'existence, entre l'action et la passion, entre l'immatériel et le matériel, il y a un milieu, un terme moyen, la force, qui est le lien des deux. Les forces actives sont les exposants, les signes de ces relations. Ainsi la puissance est la base de tout, l'action est le complément de tout, la force est le moyen et la mesure de tout.

Au reste, cette doctrine n'est pas nouvelle chez Leibniz : elle est déjà celle du fameux morceau sur la force, que Maine de Biran lisait et relisait sans cesse : *Vis activa inter facultatem agendi actionemque ipsam media est.* La force considérée comme un moyen, comme un rapport est conforme à tout l'ensemble de la philosophie de Leibniz. Sans doute, il a pu varier dans la forme, les expressions de cette idée, mais elle est une de celles qui ont le moins varié dans leur fond. Le principe de l'action et de la passion et leur rapport servent à expliquer tout Leibniz et sa *Monadologie* ; nous l'avons trouvé dans Leibniz à vingt ans, nous le retrouverons dans Leibniz à soixante ; sûr indice qu'il n'a pas varié.

La force, envisagée dans la catégorie de la relation comme la réciprocité de l'actif et du passif, explique les trois théories les plus obscures et les plus controversées de Leibniz. Celle de la matière, celle du *vinculum substantiale* et celle enfin de la substance complète.

Leibniz cherche à réduire la matière à la notion de force, de force passive, bien entendu. Le fait est attesté par Hartenstein.

Inveniuntur nonulli loci, in quibus materiam vel extensionem ad ipsarum monadum vires passivas sive limitationes revocare velle videtur. Ita p. 269 exponit, quo sensu dici possit, substantiam pati, et p. 376 occurrunt verba : la nature active et passive des êtres ou ce qu'ils ont d'immatériel et de matériel. Telle est sa tendance, et c'est qu'en effet la force envisagée comme la relation de l'action et de la passion contient éminemment la matière et l'esprit, ou du moins le principe matériel et formel des êtres.

Il y a une opinion de Leibniz, opinion singulière, à première vue, qui se produit vers la fin dans cette même correspondance à Des Bosses, et qui, après avoir été en Allemagne le sujet de beaucoup de polémiques, a paru peu conforme au reste de la doctrine de Leibniz,

et comme telle, devoir être retranchée de sa philosophie. C'est la question du *vinculum substantiale*, imaginée par Leibniz pour sauver la continuité réelle qui paraît lui échapper. Voyons si ce lien des substances, substantiel lui-même, contredit nos principes, et dans quelle catégorie il peut être rangé. Évidemment ce n'est pas dans celle de l'action, ni de la passion qui n'est pas un lien ; c'est donc à celle de la relation. En effet, c'est un rapport, le nom l'indique ; et il en résulterait que ce *vinculum*, qui fait la réalité des phénomènes, qui est substantiel lui-même et non pas surajouté aux monades, comme le dit malencontreusement Leibniz, mais inhérent aux monades, c'est la force, la force conçue précisément comme le lien de la substance et de l'accident, la force envisagée dans la catégorie de la relation.

Il y a une autre théorie de Leibniz qui donne également beaucoup de mal à ses commentateurs. C'est celle de *substance complète, substantia completa*. Toute substance créée, qui n'est pas active et passive tout ensemble, est incomplète, dit-il à Bernoulli. *Incompletum voco passivum sine activo, vel activum sine passivo.* Et comme Bernoulli réclame pour la divinité, il ajoute que c'est d'un incomplet de composition et non de perfection dont il parle, quand il appelle une substance incomplète un monstre ou un miracle. Mais quelles que soient ses réserves. Il paraît accepter, du moins, toutes les conséquences de la théorie d'Aristote ; il le dit lui-même : ma doctrine sur la substance complète est celle d'Aristote et de son école sauf qu'ils n'ont point su découvrir les monades. Comment expliquer cette théorie fondée sur le le lieu d'un actif et d'un passif dans la substance, quand on ramène tout à l'activité pure de la catégorie de l'action. Évidemment la notion de force, entendue comme la relation de l'action et de la passion, peut seule expliquer la théorie des substances complètes.

La force peut donc être envisagée dans la catégorie de l'action ou de la passion prise à part, mais elle doit l'être surtout dans celle de la relation ou de la réciprocité des deux. La force exprime toujours un rapport : et c'est ainsi qu'elle sert à caractériser la substance, et qu'elle est la cause interne primitive des changements. La force, qui enveloppe l'effort comme principe du changement, est ce qui achève la substance comme relation, En tant qu'elle enveloppe l'effort, elle est la force primitive absolument simple : *vis*

primitiva. La force primitive absolument simple reçoit sa limitation des forces accidentelles. Il resterait à déterminer le rapport de l'une aux autres. La force primitive est la nature ou l'essence de l'Être. Les forces accidentelles, au nombre desquelles Aristote mettait les vertus et la contemplation, en sont les qualités. Celui qui comprend ce rapport, cette relation de la qualité simple aux autres qualités du sujet, voit le rapprochement à faire avec Spinoza. Ce rapport de la force primitive avec les forces accidentelles rappelle la relation de l'attribut avec les modes de Spinoza.

Un des points les moins étudiés de la philosophie de Leibniz, c'est la distinction établie par lui entre la force primitive et les forces accidentelles du sujet. Cette distinction est fondamentale. Il a soin de l'indiquer partout. *Vis activa duplex :* nous dit-il, *primitiva est vel derivativa*. Et il applique aussi cette distinction à la force et à la puissance passive. Il définit ce qu'il entend par force primitive et dérivée, la première, qui est la nature ou l'essence du sujet, et la seconde, ses limitations ou ses modifications transitoires.

Cette distinction capitale entre la force, qui est l'essence du sujet, et les forces dérivées qui en sont les modifications, rappelle, à première vue, la différence entre l'attribut et le mode de Spinoza, et l'on s'étonne de ne point voir indiqué ce rapprochement. La relation de l'attribut avec la substance est précisément celle de la force primitive avec son sujet. Elle en exprime la nature, et elle en fait l'essence. Il l'appelle *constitutionum substantiale*. Il en résulte que, tout ce qu'il y a de bon dans cette distinction, entre le mode et l'attribut, Leibniz s'en empare et l'applique aux forces. Ainsi, elle lui offre des avantages évidents pour conserver la substance dans son intégrité, quelles que soient les modifications transitoires des forces accidentelles qui ne sont que des limites de la *vis primitiva* et qu'on pourrait faire évanouir sans atteindre dans son fond l'essence du sujet. Mais il semble en résulter que toutes les difficultés relevées à propos de l'attribut et de son rapport avec la substance s'adressent à la théorie de Leibniz. Ceci nous amène à dire un dernier mot sur les catégories du spinozisme dans leur rapport avec celles de la philosophie de Leibniz (1).

(1) On pourrait, de ce point de vue, comparer les catégories de Leibniz à celles de Kant : Leibniz, en effet, n'a point exclu, comme on pourrait croire, les catégories

On se rappelle la liste des catégories du réel, cette série des causes, ces universaux singuliers, pour parler son langage, découverts par Leibniz dans Spinoza. Leibniz annotant, la plume à la main, son exemplaire du traité de la *Réforme de l'Entendement* nous initie au travail le plus secret, aux tâtonnements mêmes de sa pensée sur ces catégories du spinozisme. C'est au chapitre XIV du traité de la *Réforme de l'Entendement. Demediis quibus res œternæ cognoscuntur.* La liste des catégories du réel, d'après Spinoza, lui paraît d'abord être la suivante:

1. Dieu.
2. L'Espace.
3. La Matière.
4. Le Mouvement.
5. La Puissance de l'Univers.
6. L'Intellect agent.
7. Le Monde.

Tels sont, en effet, les anneaux d'une déduction du monde à

de la quantité et de la qualité. « Le dessein des prédicaments est fort utile et on doit penser à les rectifier plutôt qu'à les rejeter. Les substances, quantités, qualités, actions ou passions et relations, c'est-à-dire cinq titres généraux des êtres pourraient suffire avec ceux qui se forment de leur composition, et vous même, en rangeant les idées, n'avez-vous pas voulu les donner comme des prédicaments? »

Mais, entre Leibniz et Kant, il y a cette différence que Kant a fait des catégories des principes logiques, et n'a pas essayé de faire les catégories du réel. Il en résulte une manière très différente de les considérer. Évidemment Kant appliquait aux catégories de Leibniz les mêmes critiques qu'il adressait à celles d'Aristote de n'être qu'une rapsodie sans aucun lien, sans aucune nécessité, d'aucune utilité, parce qu'elles ne se rattachent pas logiquement au principe et aux fonctions de la raison pure. Il suit de là que la catégorie de l'action et de la passion n'est plus pour lui une catégorie, mais une de ces formes subordonnées de la catégorie de la relation où elle est rangée sous ce titre: *réciprocité entre l'agent et le patient.* Au point de vue purement logique et quand il s'agit uniquement de nos jugements, Kant peut avoir raison contre Leibniz. Mais Aristote et Leibniz reprennent leurs avantages contre l'auteur de la critique de la raison pure, si l'on admet, comme M. Cousin l'a remarqué pour le premier, qu'ils ne cherchent pas seulement, comme Kant, les éléments purs de l'entendement, mais tous les éléments de l'entendement que l'entendement emploie et Leibniz a plus raison encore, s'il est admis, comme nous le croyons, qu'il cherche uniquement dans le tableau qui nous occupe les éléments du réel et le lieu des réalités entre elles. Leibniz, d'ailleurs, a si peu nié les catégories logiques qu'il s'en est servi dès sa jeunesse pour faire la science de la logique, mais, à mesure qu'il avançait dans la vie, on le voit plus occupé de la réalité, et c'est pour faire la science du réel qu'il s'arrête enfin à ce tableau qui nous a permis de ressaisir le dernier état de la pensée : « Il y a trois catégories du réel. Les substances, les actions et passions et les relations », *Actio, Passio et Relatio.*

partir de Dieu. L'exemplaire de Leibniz nous a servi à mettre en lumière ce point fort obscur de la doctrine spinoziste. Mais nous avons vu Leibniz étudier en géomètre ces formules spinozistes, et y opérer aussitôt trois réductions dans les membres de la série; il a biffé la 1e, la 2e et la 4e de ces catégories qui faisaient double emploi. Il a biffé Dieu d'abord, comme faisant double emploi avec la matière et la puissance de l'Univers ou la nature, le mouvement ensuite comme compris également dans la 5e catégorie, devenue la seconde. Toutes réductions opérées, Leibniz nous présente ainsi le tableau de ces catégories: *La Matière* comme premier terme, *la Puissance de l'Univers* ou la *Nature* comme second terme, *l'Intellect agent* ou *l'entendement infini* comme troisième terme et le *Monde*, enfin comme dernier terme de la série, comme résultat de cette progression à partir de la matière. Prenons donc cette liste des catégories, ainsi réduite par Leibniz lui-même, et demandons-nous quelle est la position de Leibniz vis-à-vis de ces catégories du spinozisme, quel est enfin le rapport de ces catégories qu'il y a découvertes avec les trois que lui-même a formées.

Les trois catégories du spinozisme sont la *Matière*, *la Potentia Universi*, et *l'Intellectus agens* des scolastiques. Voyons d'abord si Leibniz qui a déjà supprimé trois des sept catégories du spinozisme, n'a point poussé plus loin ses réductions. Mais, poser cette question, c'est la résoudre. La critique du spinozisme nous a montré cette réduction puissante de la matière ou de l'étendue spinoziste, de la pensée ou de l'entendement infini, considéré comme mode de la substance.

La matière homogène ou l'étendue pure, l'intellect agent ou l'entendement infini n'ont pu résister à ces analyses: en tout cas, ils se résolvent dans la double catégorie de l'action et de la passion. Ces deux catégories du spinozisme sont donc résolues aisément par l'analyse de Leibniz.

Reste la puissance de l'univers qui, je l'accorde, n'est point résoluble aussi facilement que les autres. Cette puissance de l'univers, en effet, cette *potentia universi*, c'est la nature, et Leibniz ne l'a point résolue : il l'a donc reconnue comme l'une des catégories du réel, placée même au sommet de la spéculation philosophique, sous le nom de sa *creatura permanens absoluta*, mais elle est interprétée très différemment par l'un et par l'autre. La

nature du spinozisme est l'inertie pure, c'est la puissance nue, *potentia nuda*, le τὸ δυναμικὸν πρῶτον ὑποκείμενον dont parle Leibniz ; la nature ou la puissance pour Leibniz, au contraire, c'est la force primitive, l'entéléchie, ἐντελέχεια ἡ πρώτη qui est tout à la fois le principe de l'action et de la passion dans le monde. C'est donc quelque chose de plus que la « nature » du spinozisme.

Une démonstration demeurée célèbre a pour toujours établi cette distinction fondamentale entre la *nature* du spinozisme et la *nature* telle que l'entendait Leibniz. C'est cette loi du carré qui s'observe toujours dans la mesure de la force absolue, et qui établit victorieusement contre Spinoza que la nature n'est pas simplement, comme il le croit, la quantité du mouvement ou le produit de la masse par la vitesse, mais la quantité de la force ou le produit de la masse par le carré de la vitesse. Ainsi, tandis que la puissance de l'univers pour les spinozistes, est simple, pour Leibniz, elle est double ; tandis que, pour le premier, la force est simplement égale au mouvement, pour le second, elle est le carré de la vitesse ; tandis que l'un enfin, ne s'élève pas au-dessus de la force morte dans ses calculs, l'autre a déjà la force vive. La nature est inerte suivant l'un. Elle est vivante suivant l'autre. Jamais plus belle démonstration de l'activité des êtres n'a été opposée aux spinozistes qui la suppriment.

Et pour résumer ici en peu de mots, et seulement dans son sens philosophique, l'état actuel dans la science de cette démonstration mémorable, qui est restée, malgré d'Alembert, le véritable fondement de la dynamique, et où sont engagés peut-être bien aussi les intérêts de la science spiritualiste qui, pour plus d'une raison, a lieu de se demander si la vie est répandue partout, et si elle est constante sur le globe, — voyons le dernier état de la question. Kant, M. Kuno Fischer et M. Bordas Demoulin vont nous servir à la préciser davantage au point de vue philosophique pur.

J'avoue qu'il m'importe médiocrement, à ce point de vue, si un corps de 4 livres, avec vitesse 1, a une action égale ou double d'un corps de 1 livre avec vitesse 4, et si l'action produisant le double dans un temps simple, est quadruple de l'action qui fait le simple dans un temps simple, quoique déjà ici mon esprit saisisse cette relation entre l'espace et le temps qui le met sur la voie de cette autre relation entre la force et la vitesse si longtemps et si

vainement cherchée d'abord; mais ce qui m'intéresse surtout dans ce débat, c'est le sens profond, le sens philosophique de ce beau théorème : *vires ut quadrata celeritatum*, théorème comparable sinon supérieur à celui de Galilée : *spatia ut quadrata temporum*. Je vois ici cette comparaison des formes établies par Leibniz comme l'unique méthode vraiment scientifique, qui lui fait estimer en géomètre et décomposer en mathématicien toutes ces choses : l'Espace, le Temps, la Vitesse, la Puissance, la Force, l'Action et son effet; l'Action surtout, qu'il déclare supérieure à l'effet purement abstrait en mathématique, parce qu'elle est quelque chose de complet, de renfermant son sujet (1). Je m'élève ici avec lui de mathématique en métaphysique pour estimer à leur véritable valeur ces rapports des choses, ces combinaisons des formes, ces éléments de la vitesse. Je sens qu'il est d'intérêt pour l'esprit de savoir si, comme le disait Descartes, se fondant uniquement sur la loi de l'inertie, la masse et la vitesse se compensent dans le monde ou bien si, avec Leibniz agité de pressentiments plus modernes et dirigé aussi par une méthode plus sûre, c'est la vie qui l'emporte

(1) Il est bien remarquable que Bossuet l'approuve en ces termes : « Vous avez démontré que l'étendue actuelle n'en constitue point l'essence et qu'il faut admettre le *ce qui* ou sujet. » Ce texte est tiré des lettres inédites échangées entre Leibniz et Bossuet. J'en extrais ce qui concerne les sujets de dynamique. « J'ay veu avec plaisir les nouveaux principes de votre philosophie, lui écrit Bossuet. Antant que je suis ennemi des nouveautés dans la religion, autant je me plais à celles de la philosophie et à ses nouvelles découvertes; et quand je suis un peu de loisir à la campagne, je donne avec plaisir et utilité un peu de temps à ces agréables spéculations. Je suis assez indifférent sur ces matières. J'ay pourtant ma petite opinion; mais je suis assez aisé à redresser, et rien ne m'empeschera d'écouster vostre dynamique et d'estre vostre disciple. Je suis du moins et je serai toujours avec une estime et une inclination particulières, Monsieur, vostre très-humble serviteur.

30 mars 1692. BÉNIGNE,
Evêque de Meaux.

Leibniz répond, 17/27 novembre. — « Je me suis souvenu, Monseigneur, que dans une de vos lettres, vous avez quelques mots qui font connaître que vous avez eu la bonté de prendre quelque connaissance de ce que j'avais remarqué en philosophie, c'est pour cela que je soumets à votre jugement la considération cy-jointe sur la nature de la matière. »

Bossuet, 27 décembre. — « Quant à la nature du corps, je suis déjà parvenu à croire que vous aves démontré que l'étendue actuelle n'en peut pas estre l'essence, et qu'il faut admettre le *ce qui*, ou pour parler en termes d'école, le *sujet* mesme de l'étendue, comme il faut trouver dans l'âme, non seulement la pensée, mais ce qui pense. Je croy aussi que c'est là le sentiment de M. Descartes. Pour le reste de la Dynamique, quelque nettement que vous me l'ayez expliqué, je ne puis me rendre que je n'en aye veu davantage..... » — Œuvres de Leibniz; Firmin Didot, 1859, 1, vol. p. 267 et 59.

et qui est répandue partout dans une même et égale mesure. Voilà cette dynamique vivante que Descartes n'a point faite, et que j'ai intérêt de connaître (1).

Il se peut que ces problèmes de dynamique ne passionnent plus personne, après un siècle de longs débats : il se peut que la mesure de la puissance, si habilement déterminée par Leibniz, d'après les principes de la plus haute métaphysique, et calculée par les Bernoulli par des merveilles de calculs, paraisse peu digne de l'attention des philosophes. Tout ce que je puis dire, c'est que cette grave discussion sur la conservation de la quantité de la force ou du mouvement intéresse plus qu'on ne le croit communément les destinées du spiritualisme. Je dirai même que c'est la question vitale du spiritualisme qui se débattait alors.

(1) Il faut sans cesse avoir sous les yeux, dans ces difficiles questions, ce tableau que Leibniz envoya aux Bernoulli, désireux de s'initier dans les secrets de l'art dynamique.

Soit l'espace parcouru S, le temps T, la vélocité V, le corps C, la puissance P, l'effet E, et l'action A, que nous définirons pour la plupart dans l'estime.

Ce qu'on peut figurer par le tableau suivant :

S *Spatium*, d'où l'on fait		S = VT
T *Tempus*	—	V = ST
V *Velocitas*	—	E = CS = CVT
C *Corpus*	—	A = EV
P *Potentia*	—	A = TP
E *Effectus*		
A *Actio*	—	P = AT.

Et ces deux formules :

tp = *a* } *Ergo* tp = e v *sed* e *ut* cs; *ergo* tp *ut* csv.
a = ev } *Sed* s = vt *ergo* tp *ut* e vvt *seu* p *ut* cvv.

De ce tableau il résulte :

Que l'espace, le temps, la vitesse, la puissance ce sont certaines proportionnalités; l'effet c'est-à-dire tous les objets de la Dynamique, sont des notions composées, l'espace de vitesse et de temps, la vitesse, en raison directe des espaces et réciproque des temps, les effets, en raison composée des corps et des espaces, les actions des effets et des vitesses.

La vitesse est en raison directe de l'espace, et en raison inverse du temps.

La puissance ou la force est en raison directe de l'action, inverse du temps.

On connaît la nature de la puissance à son fruit, l'action qui en est l'exercice. L'action résulte de la réplication de la puissance p : : a : t.

Il est bien entendu qu'ici puissance et force sont synonymes.

Je définis la force, dit Leibniz, ce dont l'exercice ou la durée fait *complementum istud*, l'action. Ainsi, l'action est le produit de la force par le temps. Qu'est-ce que l'action? L'action est le résultat des trois, c'est le plus complet, l'effet est quelque chose de moins, voici comment :

L'action est la réunion de trois choses, nous dit Leibniz : la masse, l'espace et la vitesse; et la considération du temps se trouvant enveloppée déjà dans celle de la vitesse, il en résulte qu'une action est une force ou puissance qui dure, c'est la force multipliée par le temps ou la durée.

« On peut conclure, dit M. Cuno-Fisher, que cette formule de Leibniz, quelqu'évidente et fondée qu'elle soit, ne s'applique pas indistinctement à toutes les forces, mais seulement aux forces vivantes, aux mouvements libres, et que ce n'est qu'en cela qu'elle contredit la loi de Descartes. Leibniz lui-même avait exactement distingué les forces mortes et les forces vivantes, le corps qui tend vers le corps, et le corps qui se meut réellement, comme dans la chute, la montée, l'impulsion : la force est morte, quand le corps souffre le mouvement, comme dans la pression, dans la *pesanteur* ; la force vivante est dans un mouvement d'activité, la force morte est dans le repos. A cette dernière, on pourrait appliquer la mesure cartésienne, à la première, la formule de Leibniz. »

C'est à ce point de vue que Kant, dans un de ses premiers écrits, chercha à apaiser la querelle des cartésiens et des léibniziens. Il distingue les corps en corps mathématiques et physiques : il établissait cette distinction sur une différence non pas graduelle, mais qualitative, c'est-à-dire sur une propriété qui est du ressort du corps physique et fait défaut au corps mathématique. Le corps physique est pour lui « une chose d'une tout autre espèce » que le mathématique, car, dans le premier, la force est immanente, et par cela même vivante, tandis que, dans le second, elle a sa cause en dehors de lui. Le corps mathématique est mis en mouvement, le corps physique se meut par lui-même, ou bien le mouvement de l'un est *non libre*, celui de l'autre est libre; la force du mouvement *non libre*, est égale à la simple vitesse; celle du mouvement libre au carré de la vitesse. On ne saurait nier que Leibniz n'établit pas une différence qualitative entre les forces mortes et vivantes : il les distingue bien, mais pas comme des espèces différentes; il dit que la force morte est une *espèce*, un cas particulier de la force vivante. Car il n'existe point de corps auquel la force propre manque, ou bien dans la *natura rerum*, il n'existe point de corps purement géométriques. C'est cet argument que Leibniz oppose à la philosophie cartésienne. Tout corps est toujours en mouvement, même quand il est en repos; la force agissante est toujours vivante (car elle est *immanente*), même quand elle *souffre*. C'est pour cela que mouvement et repos ne sont pas deux contraires, mais des différences graduelles. S'ils étaient des contraires, il n'y aurait point de transition de l'un à l'autre, ou cette transition

n'arriverait que par un *saut*, ce qui est contraire aux lois de la nature. Nous considérons donc le repos comme un mouvement infiniment petit, la souffrance comme une action infiniment petite, la force morte comme force vivante, en ce sens qu'elle est son premier degré ou son élément *(vis elementaris)*. Toutefois, la loi qui régit le mouvement régira naturellement aussi le petit mouvement infini. « La loi du repos, dit Leibniz, doit être considérée comme un cas particulier de la loi du mouvement ». La mesure avec laquelle nous évaluons la force vivante, c'est-à-dire le carré de la vitesse, s'applique aussi à l'élément des forces vivantes, c'est-à-dire à la force morte. C'était mettre la vie partout.

M. Bordas Demoulin, qui s'est fait le rapporteur de ce long débat, croit aussi que les torts sont partagés. Voyons ses critiques en ce qui regarde Leibniz. Il négligeait le temps, nous dit-il. S'il eût eu devant les yeux le tableau que nous donnons d'après Leibniz, il eût vu combien ce reproche est peu fondé. Le temps est un élément de l'action, il entre donc dans son estime. Du reste, cette accusation n'est point nouvelle. Déjà, on l'avait formulée contre Leibniz, et voici ce qu'il répond à Bernoulli à ce sujet. « On voit par là, combien je suis éloigné, comme quelques uns l'ont cru, de négliger le temps. Il s'en faut bien : car cette considération est, au contraire, bien plutôt pour moi base de toute mon estime » (1).

Mais, dit M. Bordas, il y a deux manières de mesurer la force, l'une par le carré, l'autre par la simple proportion. Leibniz la mesure toujours par le carré, c'est une erreur. Que M. Bordas veuille bien lire le résumé de son estime dans une de ses lettres aux Bernoulli citée par nous, il y verra que Leibniz savait parfaitement cela, qu'il y a un cas, en effet, où c'est le produit de la masse par la vitesse et non le carré qui s'observe, cas très nettement défini par lui, et déjà connu ci-dessus; que c'est précisément là ce qui a trompé Descartes, et a fait commettre à son école une fausse induction, *fallaciam inductionis committentes*. Ils ont généralisé à tous les cas possibles, ce qui n'est vrai que dans un cas particulier, nettement défini par Descartes, à savoir : celui d'équilibre.

M. Bordas conclut que Leibniz aurait bien dû mieux appliquer

(1) Bordas, p. 77 et *Lettre à Bernoulli*, p. 240.

son grand principe de dynamique, qui porte que l'effet entier est seul égal à sa cause. De là suit que Leibniz se trompait en voulant toujours la mesurer de cette dernière façon; cependant il regarde comme « une loi de la nature la plus universelle et la plus inviolable, qu'il y a toujours une parfaite équation entre la cause pleine et l'effet entier; loi qui ne dit pas seulement que les effets sont proportionnels aux causes, mais, de plus, que chaque effet entier est équivalent à sa cause; or, pouvait-il ne pas songer qu'il y a une infinité de rencontres où l'on ne considère qu'une circonstance de l'effet, et que dès lors il serait absurde de l'employer à évaluer la cause pleine, c'est-à-dire la force ».

C'est une préoccupation singulière ou une grande inadvertance. Nous avons entendu Leibniz faire toutes ces distinctions aux Bernoulli et ne rien laisser subsister de ce reproche. Il distingue, en effet, entre les effets violents qui épuisent la force et la mesurent ainsi, et les effets mathématiques abstraits qui la laissent entière. Il dit et il répète partout que l'effet *entier, effectus integer,* est seul équivalent à la cause pleine, qu'il faut intégrer l'effet. Il le sait si bien que son plus beau théorème est fondé là-dessus. *Vires ut quadrata celeritatum.* C'est-à-dire qu'il faut intégrer l'effet, qui est la vitesse, pour retrouver la cause. Donc, il sait fort bien aussi que l'effet ne peut être égal à la force, et c'est pour cela qu'il met entre deux l'action, l'action qui la mesure intégralement. M. Bordas ne paraît pas se douter de cette intégration de l'effet, qui est pourtant la condition *sine qua non* de son estime. Comment sans cela comprend-il le théorème de la force vive, *vires ut quadrata celeritatum.* Et cependant, ce beau théorème est la base de l'estime spiritualiste.

M. Bordas se trompe encore quand il dit à la p. 337 :

« La puissance d'agir est la différentielle de la fonction dont le mouvement ou la vitesse est l'intégrale ». Pour parler et penser comme Leibniz, il eût fallu dire : *la vitesse au carré.*

M. Bordas résume ainsi ce qu'il croit être la part du vrai et du faux dans la dynamique de Leibniz. « Leibniz eut tort de ne distinguer que deux sortes de forces : la force morte ou de pression, d'équilibre, laquelle tend à produire un mouvement et ne le produit pas, et la force vive qui le produit; il devait encore distinguer, dans la force vive, celle qui, à chaque instant, produit son effet tout entier, et celle qui ne le produit que successivement, c'est-à-dire,

la force vive, simple, qui rend sans cesse tout ce qu'elle a, et la force vive proprement dite, qui ne le rend que par degré, la distance qui sépare la force vive proprement dite de la force vive simple, de la force morte : « La force vive, dit Leibniz, est le résultat d'une infinité d'impressions non interrompues de la force morte; de même, la force vive proprement dite. peut être considérée comme résultant d'une infinité d'impressions non interrompues de la force morte; de même, la force vive proprement dite, peut être considérée comme résultant d'une infinité d'impressions de la force vive simple; en d'autres termes, la force vive est proportionnelle à l'intégrale de l'impression ou effort de la force vive simple, et celle-ci à l'intégrale de l'effort de la force morte. Soit V la vitesse; force morte sera comme $d\ v$, force vive simple comme $s\ d\ v$, ou v, et force vive, comme $s\ v\ d\ v$ ou $\frac{1}{2}v^2$ ou, en transformant, v^2 ».

Nous ne relèverons pas toutes les assertions erronées que contient ce texte, mais nous laisserons à notre ordinaire Leibniz se défendre tout seul. L'Hôpital n'était pas de l'avis de M. Bordas, en ce qui touche la distinction de la force morte et de la force vive : car voici ce qu'après l'avoir trouvée peu fondée, il lui en écrit, le 17 mars 1697, (p. 322). « La distinction que vous faites de la force vive et morte commence à me faire quelque impression, et je prendrai le temps d'examiner cette question à fond, car elle me paraît d'une grande conséquence pour la physique. » M. Bordas la trouve insuffisante, et il propose de distinguer entre la force vive simple, qui rend sans cesse tout ce qu'elle a, et la force non vive, proprement dite, qui ne le rend que par degrés. Mais croit-il que Leibniz ait ignoré cette objection, qui ne le touche que peu dans la bouche de Bernoulli. Qu'on en juge: « Une seule chose t'arrête, lui répond-il; tu penses qu'il faut une autre puissance pour élever un poids 4, a une hauteur PQ, répétée 4 fois, ou à une hauteur PT, quadruple de PQ, parcourue en 4 temps, que pour élever le même poids A à une hauteur PT, parcourue en 4 temps. Mais, quand tu auras le temps de méditer attentivement sur ces choses, tu t'étonneras d'avoir pu trouver l'ombre d'une différence. La nature est ainsi faite, que soit qu'on s'y prenne à plusieurs fois pour produire une action ou qu'on l'accomplisse tout d'une traite, jamais on ne peut produire un plus grand effet avec une même force. Sans cela,

rien ne serait plus facile que le mouvement perpétuel mécanique. Il n'y a pas là plus de différence qu'entre une somme d'argent dépensée en plusieurs fois et la même somme dépensée tout d'un coup ». Bernoulli se rendit, il eut la sincérité de s'avouer vaincu. « Après avoir, lui dit-il, longtemps partagé l'erreur des cartésiens qui a tellement prévalu dans l'école et y a poussé de telles racines que la plupart se dispensent d'examen, j'ai enfin reconnu mon erreur, et je rougis de moi-même de l'avoir partagée ». Que faut-il en conclure? Que Leibniz a bien vu et que son estime est vraie.

C'est avec raison, dit M. Bordas, que Maclaurin triomphe et dit : « Les partisans de Leibniz, comme S'Gravesand, qui ont voulu montrer le carré dans le choc des corps où il s'agit uniquement de la vitesse, n'ont commis que des paralogismes. » Pour S'Gravesand, c'est possible : mais où Maclaurin et M. Bordas ont-ils vu que Leibniz employât le carré dans le choc des corps. Il employait, au contraire, le simple produit de la masse par la vitesse.

De tout ceci, il résulte que Leibniz, mieux étudié et mieux compris, répond parfaitement aux critiques de M. Bordas, qu'il a deux estimes, et non pas une seule, l'une pour le carré, et l'autre pour le simple produit; que les lois qu'il a données et qui sont fondées sur cette double estime sont vraies, et que, si, plus tard, des disciples mal avisés ont embrouillé les questions, la dynamique primitive, telle qu'elle est sortie des mains de Leibniz dans ces belles pages aux Bernoulli, comparables pour la précision aux plus belles pages d'Aristote, ne peut ni ne doit en souffrir aucune atteinte. Cela dit, je passe à la considération de la similitude et au principe de l'égalité de la cause et de l'effet.

M. Bordas se résume ainsi : « La force qui ne produit point toujours son effet entier, peut ne pas changer, et, selon les circonstances, donner plus ou moins de mouvements. Cependant, pour qu'elle soit constante, il faut que tous les corps et même tous les esprits, si on l'entend de l'univers moral comme de l'univers physique, ainsi que Leibniz paraît le faire, aient été créés à la fois, et qu'aucun ne périsse. Savoir, si tous les esprits et tous les corps reçurent l'être à l'origine, et si les corps subsistent indestructibles, comme il le prétend, c'est une question insoluble à la philosophie et que nous ne perdrons pas de temps à discuter. Disons seulement que le contraire est plus vraisemblable et généralement admis.

Il est vrai qu'à la page 73, il dit que Leibniz a eu raison contre Newton « de faire justice de la prétendue nécessité d'une main réparatrice: et il prévoit le jour où le calcul mettra au néant la nécessité imaginaire d'une création périodique de nouvelles forces. » Texte où il paraît être pour la création simultanée et une fois faite de toutes les forces, au sens de Leibniz. Je ne me charge pas de mettre ici M. Bordas d'accord avec lui-même sur cette redoutable question de l'indestructibilité des formes, que nous rencontrerons d'ailleurs à propos de la stabilité du monde et de ses lois. Je passe à d'autres considérations métaphysiques d'un ordre élevé.

Leibniz attribuait une grande importance à la notion de la similitude ou des indiscernables:

« Supposez, nous dit-il, deux temples, deux édifices construits suivant cette loi que rien ne se remarque dans l'un qui ne se trouve aussi dans l'autre, même matière, même marbre de Paros, mêmes proportions entre les murailles, les colonnes, tous les angles semblables; supposez maintenant qu'on vous y conduise les yeux fermés, et, quand vous les ouvrez, que vous soyez tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre : vous n'aurez aucune marque pour distinguer l'un de l'autre. Et pourtant ils peuvent différer en grandeur et même être distingués, si on les considère tous les deux d'un même lieu, ou bien si on en avait un troisième transportable que l'on comparât tantôt à l'un tantôt à l'autre, et dont on se servirait comme de mesure pour surprendre l'inégalité. Il en serait de même, si le corps du spectateur ou l'un de ses membres lui sert de mesure mobile et transportable: ce sera un moyen de discerner la grandeur de chacun et, par elle, les deux objets. Mais supposez maintenant que le spectateur n'ait qu'un esprit avec des yeux, *mentem oculatam,* résidant en un point, n'apportant avec lui aucune mesure réelle ou imaginaire, et ne considérant dans les choses que ce que l'entendement peut y voir, comme les nombres, proportions, angles, il n'y verra aucune différence. On dira donc que ces temples sont semblables, puisque ce n'est que par la comparaison entre eux ou avec un troisième, et jamais en détail et par eux-mêmes qu'on peut les distinguer. Voilà la définition de la similitude: *ut similia sint quæ singulatim observata discerni non possint.* »

C'est en se fondant sur cette notion que Leibniz a obtenu le principe de l'identité des indiscernables et de la raison détermi-

nante, et, par lui, toute une nouvelle analyse. C'est le principe de la dynamique ou de l'équipollence, d'après lequel sont semblables et par conséquent aussi substituables les formes qui coïncident. En effet, les coïncidents sont les mêmes en puissance, *iidem virtualiter*, et peuvent être substitués les uns aux autres. La similitude ou la comparaison des formes, qui est l'objet de l'arithmétique et l'analyse des situations, qui est du ressort de la géométrie, conduisent à la considération de ces similitudes. C'est cette considération qui lui a donné son grand théorème de dynamique : *vires ut quadrata celeritatum*, de même qu'il lui donne aussi un très important théorème de géométrie : *circulos ut quadrata diametrorum*. C'est en comparant la masse, l'espace, la vitesse, le temps, le mouvement et la puissance, c'est-à-dire toutes les formes entre elles qu'il formule sa dynamique. De ce point de vue, sa méthode et la science qui en résulte peuvent être appelées la comparaison des formes. Quoi de plus évident, quand on jette les yeux sur ce tableau qu'il envoie à Bernoulli où l'on voit les rapports d'espace, de temps, de vitesse, de masse, de puissance, d'effet et d'action, exprimés par des lettres, et reproduits dans leurs combinaisons. Vous voyez là cet esprit qui n'a que des yeux, *mens oculata* de Leibniz, s'élever à la connaissance de ces rapports en l'absence de toute mesure corporelle, et sans égard au grand ou au petit, au plus ou au moins.

Mais si Leibniz ne s'est pas contenté de ce qu'avait dit Descartes, il a fait plus, il a fondé toute une science sur ce grand principe qui nous élève aux causes, principe essentiellement philosophique et de l'ordre le plus élevé, qui ne faisait qu'un dans sa pensée avec celui des causes finales. C'est pourquoi il terminait ses considérations de dynamique, dans une lettre à Pélisson, par ces remarquables paroles : « Je suis ravi d'apprendre que vous avez déjà remarqué qu'on doit chercher la raison des choses dans la sagesse divine. Le passage du Phédon de Platon m'a fort plu là-dessus, et j'en ay cité quelque chose ; mais tout le passage mérite d'estre lu ou rapporté, tant il me paraît beau et solide, et il revient parfaitement à nostre temps pour ramener les philosophes trop matériels à quelque chose de supérieur. » Et pour qu'on sache bien de quoi il s'agit entre Descartes et lui, et sur quel principe est fondée toute la science de la dynamique, il ajoute : « L'effet ne s'entend jamais bien que par sa cause, c'est pourquoi on a grand

tort de vouloir expliquer les premiers principes de la nature sans y faire entrer la sagesse divine, la considération du meilleur et du plus parfait, les causes finales. » La réhabilitatation des causes finales était donc la plus importante partie de la réforme de la métaphysique; elle était de même l'un des plus importants articles du programme qu'il envoyait à Arnauld. Je ne m'en étonne plus devant le témoignage si catégorique des lettres à Pélisson, que confirme en ces termes le *Tentamen anagogicum*, ou essai dans la recherche des causes, « où l'on montre que l'on ne saurait rendre raison des lois de la nature qu'en supposant une cause intelligente, où l'on montre aussi que, dans la recherche des finales, il y a des cas où il faut avoir égard au plus simple, au plus déterminé, sans distinguer si c'est le plus grand ou le plus petit, et que la même chose s'observe aussi dans le calcul des différences, que la loi générale de la direction du rayon (en optique) tirée des finales en donne un bel exemple » (1). Ainsi la véritable analyse et la vraie méthode pour réformer les sciences mène à Dieu; et Leibniz est ici un témoin irrécusable de la force de cette analyse.

(1) Ce sont les propres paroles de Leibniz tirées de l'en-tête de ce morceau inédit, l'un des plus forts et des plus profonds que je connaisse. Il commence ainsi à la ligne suivante : « que l'analyse des lois de la nature et la recherche des causes mène à Dieu. »

CHAPITRE III

MONADOLOGIE.

Rappelons les principes.

La substance se prend de deux façons, pour le sujet même, ou pour l'essence ou la matière du sujet. Cette distinction, fondamentale dans la philosophie de Leibniz, sert à éviter les équivoques perpétuelles entre la substance prise pour le sujet ou pour l'essence du sujet; pour le sujet même, quand on dit que le corps ou le pain est une substance; pour l'essence du sujet, lorsqu'on dit : la substance du corps ou la substance du pain. C'est dans ce dernier sens seulement que Leibniz dit que la force primitive fait la substance des corps. Il entend par là qu'elle fait leur nature ou leur essence.

Ce premier point établi, voici l'ordre des principes.

La puissance, qui est la base de tout, dit Leibniz, est active et passive tout ensemble, et elle est double en tant qu'active, double aussi en tant que passive, car elle est, dans les deux cas, primitive ou dérivée.

La puissance passive primitive est la matière première composée de matière et d'antitypie.

La puissance active primitive est l'*ἐντελέχεια ἡ πρώτη* d'Aristote.
La puissance active dérivée, est la limitation de la première.

Entre la faculté et l'action, entre la possibilité et l'existence, il y a un milieu, c'est la force, *quæ inter facultatem agendi, actionem que ipsam media est.*

Entre l'action et la passion, entre l'immatériel et le matériel, il y a un milieu la force, qui est le lien des deux.

La force, étant l'exercice de la puissance, est, de même, active ou passive, et, de même, elle est primitive ou dérivée.

La force primitive est le principe de l'action et de la passion.

Les forces accidentelles par lesquelles elles se limitent la varient.

L'action est la mesure de la force ou de la puissance, et la cause prochaine du changement.

La passion en est l'effet prochain.

Il n'y a pas de passion sans action.

D'où Leibniz conclut qu'il y a réciprocité entre l'action et la passion.

Ces principes posés, je me demande : les monades ne sont-elles qu'action? *Actus purus* de l'ancienne métaphysique?

Dans ce cas, les monades sont Dieu, car Dieu est tout acte, *totus actus.*

Mais, pour celui qui connaît la véritable théorie de la puissance, base du dynamisme, la question ne peut être un seul instant douteuse. Non, les monades ne sont pas activité pure. Elles sont action et passion tout ensemble.

La puissance contient l'une et l'autre, elle est active et passive.

La force est définie par Leibniz : le principe de l'action et de la passion.

La puissance est la base de la monade, et la force est l'exercice de la puissance.

Donc la monade est principe d'action et de passion tout ensemble.

On eût dû voir que, si les monades sont activité pure, la monadologie est impossible.

Pourquoi alors cette gradation des monades, pourquoi cette hiérarchie des degrés entre elles? Pourquoi leur pluralité, leur correspondance? Pourquoi leur harmonie, enfin?

S'il y a des degrés entre elles, c'est qu'il y a du plus ou du moins; il y a de l'actif et du passif.

Leibniz emploie quelque part ce beau mot en parlant des monades : *τὴν συμπάθειαν*, parce que, dit il, chaque substance sympathise avec toutes les autres. Il parle de la sympathie des monades, il les fait sympathiser avec tout l'univers. Comment expliquer ce mot dans le système de l'activité pure?

Si les monades sympathisent avec l'univers, où trouver le lieu

et la cause de cette sympathie, sinon dans le passif des monades (1)?

Mais il est arrivé ce qui arrive toujours en pareil cas : Spinoza avait exagéré la passivité des êtres, on a cru devoir exagérer l'activité dans Leibniz : on l'a vue partout, et l'autre côté de la question a été méconnu. Je ne dis pas que Leibniz lui-même n'ait pas été le premier auteur de cette méprise. Cependant, il s'en faut de beaucoup qu'il soit partisan de l'activité pure et sans mélange pour ses monades. « La force primitive de la monade, nous dit-il, est le principe de l'action et de la passion (2). Qu'est ce que la monade? le monde en est rempli, dit Leibniz, mais il faut les bien comprendre. Il semble qu'on abuse aujourd'hui des monades, après s'en être longtemps moqué. Les monades sont devenues le symbole de l'activité universelle de la vie répandue partout, et l'on a raison de les considérer ainsi : mais on abuse un peu de cette idée de l'activité, qu'a rétablie victorieusement Leibniz contre Spinoza, et après l'avoir au XVIIe siècle rejetée de partout, et même de là où elle est plus évidente que la lumière du jour, on la met aujourd'hui partout, même là où elle n'est pas. C'est une mode de l'esprit, Aujourd'hui, les phénomènes les plus passifs de la sensibilité, de l'habitude, sont quelquefois rapportés à l'activité, non pas, sans doute à l'activité libre, mais à l'activité sourde, à un degré inférieur et quelconque de l'activité, car il y en a de toute sorte. Il est à craindre que cette erreur et l'abus qui en résulte ne proviennent d'une manière fausse ou tout au moins incomplète de considérer ce qui fait l'essentiel de la découverte de Leibniz et son principal titre de gloire.

Je vais donc, dans l'oubli du présent, et renonçant pour un

(1) Lettres à Arnauld.

(2) « Je dis donc que l'essence du corps ne consiste pas dans la grandeur ou mouvement, mais dans la *force primitive*. Or la force des corps est double, savoir : la force passive et la force active. La force passive ou *résistance*, comprend tout ce que les philosophes entendent sous le nom de matière, et c'est par là qu'un corps s'oppose au choc d'un autre et qu'il a ce que plusieurs appellent *inertiam naturalem corporum*, et qu'il est plus difficile de ramener un grand corps qu'un petit corps, quand même ils seraient sans pesanteur. Mais, comme la résistance ou la force passive est l'état du corps qui le fait résister au changement, on peut dire que la force active ou l'effort est l'état du corps qui produit un changement si rien ne l'empêche. Et cet effort eu, tant qu'il est primitif et naturel à tous les corps, ou bien la cause interne primitive des changements, est justement ce qu'on appelle forme substantielle.

moment à tous les commentaires postérieurs, interroger Leibniz, sans préjugé et sans parti pris.

J'ouvre la *Monadologie*, et j'y vois que les monades sont des substances simples qui entrent dans les composés. Leur nom même l'indique. Je vois, en second lieu, Leibniz se montrer jaloux de leur impénétrabilité. Elles n'ont point de fenêtre, elles ne laissent rien entrer ni sortir; simplicité, impénétrabilité ne sont point synonymes d'activité; on peut même affirmer que l'impénétrabilité est une faculté passive des monades. C'est la loi même d'inertie transportée dans la *Monadologie*.

Je continue : elles ont pourtant des qualités, dit Leibniz, elles ont un principe interne de changement. A la bonne heure : cette fois, nous voilà sur la route de l'activité. Toutefois nous n'y sommes pas encore, car il n'entend par là, nous dit il, rien qu'une chose, c'est qu'il faut que, dans la substance simple, il y ait une pluralité d'affections et de rapports.

Une pluralité d'affections, c'est-à dire de passions, d'après les définitions de Leibniz.

Et il énonce enfin, au paragraphe suivant, que les monades ont deux éléments, l'un actif, et l'autre passif, et qu'il appelle appétits et perceptions.

Ici, pour la première fois, paraît l'activité, mais encore bien mêlée de passivité, car je ne vois encore ici que le sentiment, dont la force est grande, sans doute, mais passive. J'accorde qu'en faisant de l'appétit l'action du principe interne, il reconnaît un élément actif dans l'appétit ou le désir, défini par lui l'effort ou la tendance vers de nouvelles perceptions. Mais on avouera bien aussi que l'élément passif est maintenu d'abord dans l'inertie naturelle des monades, et en second lieu dans cette perception ou ce sentiment qui est essentiellement passif et dans cette pluralité d'affections qu'on trouve dans la substance simple.

Mais ce n'est point tout. Dieu apparaît : ces fulgurations annonçaient sa présence. Dieu paraît et elles sont anéanties ou du moins absorbées dans la substance. « On a trouvé, dit Leibniz, que je donnais trop à Dieu ». En tout cas, il lui donnait à peu près tout.

Qu'en faut-il conclure? Que Leibniz a nié l'activité des monades? Nullement; mais qu'il n'a pas nié non plus l'autre force, l'autre

puissance, la puissance passive, tout en la restreignant de plus en plus. En un mot, qu'il a saisi et constaté le double élément dans la nature intime de la monade, l'action et la passion.

En effet, je m'étonnerais que Leibniz, éminent psychologue et métaphysicien profond, comme il l'était, n'eût point vu qu'il y a des actions et des passions dans les âmes, et que, l'esprit même de la monadologie étant de tirer tout de son propre fond, il faut bien qu'elle y trouve la source des unes et des autres.

Après cela, si, contre toute évidence, on voulait nier que les monades soient sujettes au changement et aux passions, je rappellerais ce texte :

« Comme les monades sont sujettes aux passions, excepté la primitive, elles ne sont pas des forces pures, elles sont les fondements, non seulement des actions, mais encore des résistances ou possibilités, et leurs passions sont dans les perceptions confuses » (1).

Les perceptions confuses, voilà une somme à porter au passif des monades, dont n'ont pas tenu compte ceux qui veulent n'y voir que l'activité pure. Les *Nouveaux Essais* insistent pourtant sur la nécessité d'en tenir le plus grand compte.

Allons, je vois bien que la *Monadologie* n'est pas seulement un hymne à l'activité humaine. Mais qu'est-ce donc?

L'idée fondamentale de la *Monadologie* a varié suivant les temps et les hommes. Au XVIIIe siècle, on voit surtout dans les monades des unités de nature, ou, comme dit Leibniz, des atomes de substance et des points inétendus, mais à peu près incompréhensibles. On leur retranche de plus en plus tout ce qui pouvait contribuer le plus à les faire accueillir. Voltaire ne leur épargna point ses railleries et l'Académie de Berlin, ayant mis, en 1744, au concours la question suivante : quelle est la valeur de la *Monadologie*, couronna Justi qui s'était déclaré anti-monadiste. Il est vrai que Lessing était pour elle (2), et que la seconde moitié du siècle leur fut plus favorable. Mandelsohn, Herder et Jacobi ont tous des rapports avec Leibniz. Kant le réfute, Schelling lui revient et la *Monadologie* arrive ainsi jusqu'à nous, après des alternatives de

(1) Lettre à Montmort.
(2) Voir un écrit de Zimmermann sur ce sujet.

discrédit et de réaction qui prouvent qu'elle est un des problèmes les plus ardus, mais les plus vivaces de la philosophie moderne. En France, depuis Voltaire, on ne faisait plus qu'en rire, quand un psychologue et un métaphysicien profond, Maine de Biran, se mit à étudier cette philosophie trop négligée et parvint presque à tourner un nouveau feuillet de cette histoire.

L'idée fondamentale de la *Monadologie*, suivant Biran, et en écartant le mot même de monade qui étonne encore de fort bons esprits, c'est l'idée de l'activité, et de l'activité sous la forme la plus élevée, l'idée de l'activité humaine, de la cause libre et agissante que nous sommes, du moi, enfin. Maine de Biran eut le mérite, très grand, à nos yeux, de montrer dans la *Monadologie* l'idée de cause, le principe de causalité pris sur le fait et comme en acte dans l'effort qui le constitue. Ce fut presque une révolution opérée dans la métaphysique et la psychologie. Nous le laisserons parler. « Toute la doctrine métaphysique et la dynamique de Leibniz est contenue, dit-il, dans ce passage (il veut parler du morceau sur la substance dont l'essence est la force, de ce morceau qu'il lisait et relisait sans cesse). Les cartésiens disaient : toute substance est complètement et essentiellement passive, nulle action n'appartient aux créatures. Ce principe, poussé dans ses conséquences, amenait naturellement le spinozisme, comme nous l'avons vu, et comme le remarque profondément Leibniz lui-même, dans sa lettre à Hanschius, sur le Platonisme. Leibniz établit la thèse opposée : toute substance est complétement et essentiellement active, tout être simple a en lui-même le principe de tous ses changments (*Principes philosophiques*, 74) ». Toute substance est force en soi, et toute force ou être simple est substance. On peut voir, dans le morceau très curieux qui a pour titre : *De ipsa natura sive de vi insita,* avec quelle vigueur il attaque le cartésianisme sur ce point fondamental, et soutient la nécessité du principe contraire, celui de l'activité absolue universelle imprimée, dès l'origine, à tous les êtres de la nature. C'est cette pensée que développe son savant éditeur, en y ajoutant une restriction que Maine de Biran n'eût sans doute pas désapprouvée.

Maine de Biran a très certainement tourné un nouveau feuillet dans l'histoire de la *Monadologie* par ses belles recherches sur la force, sur l'effort et sur la cause. C'est là, dans ces écrits que per-

sonne ne lisait, et que ce remarquable penseur ne cessait de consulter, qu'il a trouvé le principe qu'il opposa plus tard au sensualisme. Je comprends que le savant éditeur de ses œuvres posthumes, M. Naville, ne veuille pas qu'il soit seulement un disciple de Leibniz, mais il ne saurait faire qu'il ne soit pénétré et nourri de ses ouvrages, que les écrits de Leibniz n'aient été pour lui le point de départ d'une philosophie meilleure que celle régnante alors, et l'origine constatée de ses études les plus fortes de psychologie. C'est ce que M. Naville ne peut nier : car lui-même nous en a donné de nouvelles preuves. Et d'ailleurs, l'aveu de Biran, qui s'en fait gloire, nous suffit.

Mais, quelque profondément que ce vigoureux penseur se soit initié à la connaissance de son modèle, et quelque originales qu'aient été ses recherches sur Leibniz, on peut croire que cette réforme de la *Monadologie*, qu'il entreprit, en quelque sorte, à son exemple, diffère beaucoup de celle qu'avait méditée et accomplie Leibniz. Biran ne s'était pas initié aux œuvres dynamiques de Leibniz, ni aux *Nouveaux Essais* sur l'entendement; il commençait avec l'effort, mais il n'avait pas étudié la puissance, il n'avait pas surtout reconnu cette réciprocité entre l'action et la passion qui est la loi même de cette science. Il ne lui avait pris enfin qu'un des termes du problème, et ce n'est point assez; il faut donc dépasser Biran.

Il le faut d'autant plus que Biran a plutôt, sur ce point, faussé l'esprit et le sens de la *Monadologie*. Biran, éminent psychologue, commence avec le moi, ayant conscience, force intelligente et libre : pour vaincre le sensualisme, il fallait peut-être commencer par là. Mais Leibniz a pris son point de départ avant le moi, dans le sentiment obscur et confus même de l'être, de l'existence. Ce rôle si nouveau du sentiment n'est pas même indiqué chez Biran. Il n'a pas vu dans Leibniz ce point de départ emprunté à Aristote : *altius ordiendum a notione existentiæ*, et ce criterium de l'existence qu'il place dans le sentiment, il a vu en un mot, dans la *Monadologie* la philosophie de l'activité : c'est bien une partie de ce qu'il fallait y voir; mais il n'a point vu l'autre face, l'autre point de départ; il a négligé la philosophie du sentiment, les petites perceptions, les idées confuses, en un mot tout ce passif des monades qui s'y trouve, et que d'autres ont développé avant lui.

Il est très remarquable, en effet, et c'est une histoire qui a trouvé son historien en Allemagne, dans M. Kuno-Fisher, que ce côté obscur, ce côté nocturne de la *Monadologie* a eu, vers la fin du XVIIIe siècle, une influence notable dans l'histoire de la spéculation allemande. Cela s'explique par la publication posthume des *Nouveaux Essais*, dont l'apparition marque une nouvelle ère pour la connaissance de Leibniz et de son système. C'est l'époque où Lessing, Herder et Gœthe lui-même l'ont étudié, pour le comparer avec celui de Spinoza. La publicité donnée par Raspe à ce document a donc servi à faire connaître et à répandre le véritable esprit de Leibniz. Mais cette époque est aussi celle de Hamann et de Jacobi : c'est celle enfin d'une philosophie du sentiment dont les origines sont étroitement mêlées à cette nouvelle vue que nous ouvre, dans l'intérieur des choses, la découverte des petites perceptions (1) qui sont la base de tout. L'Allemagne a vu naître, vers la fin du XVIIIe siècle, de la philosophie de Leibniz, largement interprétée, toute une philosophie des sentiments qu'il avait le premier retrouvée sous les noms bien humbles des pensées sourdes, des idées confuses ou des petites perceptions, et en cela même il se rapprochait plus de la vérité que ceux qui en firent alors une sorte de criterium infaillible comme Hamann, Lavater et Jacobi, ou de ceux qui, comme Biran, s'en tenant au point de vue du moi, y voyaient le développement sans contrôle de l'activité humaine.

Ainsi, l'on peut distinguer trois phases distinctes dans l'histoire de la *Monadologie*. Une première phase où l'on ne voit plus dans les monades que des unités physiques, des points inétendus, bafoués et discrédités par Voltaire, et dont rougissait presque une fraction de l'Académie de Berlin. Puis, vers la fin du XVIIIe siècle, l'apparition des *Nouveaux Essais* provoqua une nouvelle tendance et

(1) C'est ce qu'il dit expressément dans sa *Monadologie*, p. 48 : « Il y a en Dieu la puissance qui est la source de tout, puis la connaissance qui contient le détail des idées, et enfin la volonté, qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur, et c'est ce qui répond à ce qui, dans les monades créées, fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive ». La préface des *Nouveaux Essais* tout entière explique ce qu'il entend par la base, et prouve que c'est le sentiment ou les petites perceptions : « Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficacité qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties, ces impressions que les corps qui nous environnent font sur nous et qui enveloppent l'infini, cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers. »

des nouvelles explications. L'Allemagne voit alors s'élever une nouvelle philosophie du sentiment à laquelle la *Monadologie* ne fut pas étrangère. Avec Maine de Biran, l'ère psychologique commence. C'est une philosophie de l'activité et du moi qu'il substitue à la philosophie de la nature et du sentiment, et depuis lors il semble que ce soit point de vue du moi qui ait dominé tous les autres. Tel est le résumé de ces trois phases si diverses de la *Monadologie*.

Et maintenant je parcourrai tous les règnes de la nature pour y trouver le caractère, la trace, ou du moins le vestige des deux forces et de cette double puissance; et le double élément ainsi constaté dans la monade, j'en ferai sinon l'histoire, du moins l'ébauche dans toute la série. On a employé jusqu'ici ce procédé pour constater uniquement que l'activité est partout, et l'on s'est élevé de la sorte à une espèce d'histoire naturelle de l'activité dans tout l'ensemble de la création. Élargissons le point de vue, et puisqu'il y a de l'action et de la passion partout dans le monde, faisons l'histoire comparée de l'une et de l'autre dans tout l'univers. C'est peut-être ce qu'a fait Aristote dans son *Traité de l'âme*, traité de la psychologie. le plus hardi qui fût jamais, puisque cette psychologie comprend non pas l'homme, mais l'univers organique embrassé d'un seul coup d'œil.

Pour cela, il faut partir de la monade primitive, absolument simple, c'est-à-dire la plus infinie, montrer comment, dans une telle monade, l'activité est pour ainsi dire réduite à rien, et la passivité telle que presque rien ne la distingue de la *potentia nuda* ou faculté nue de l'École, puis s'élever, de proche en proche, jusqu'à la monade des monades qui est activité pure, *purus actus*. On contestera peut-être la présence de l'activité dans le minéral et dans la plante, on ne contestera pas sa passivité. L'animal est passif, quelle que soit la spontanéité de ses mouvements; il ne se range pas, il est rangé dans la loi qui le guide; l'automatisme de ses mouvements ne pouvait échapper à l'observation d'un Leibniz, et s'il a, contre Descartes, relevé l'âme des bêtes, la dissertation qu'il y a consacrée finit ainsi : *Quum animæ fuit entelechiæ primitivæ, seu mere actives opus habent aliquo principio passivo per quod*

compleantur. Mais je m'élève et je m'arrête à l'homme : c'est là où la lutte et l'harmonie de ce double élément sont le plus sensibles. Ce que l'homme, en effet, connaît le mieux, c'est l'homme, et l'homme est un composé d'actif et de passif. Analysez ses facultés depuis la plus basse jusqu'à la plus élevée, partout vous retrouverez l'action et la réaction, non seulement dans la sensibilité où le passif abonde, mais même dans l'intelligence.

J'entreprends donc, avec Leibniz, l'histoire de l'action et de la passion dans le monde. Cette histoire naturelle de la puissance active et passive ainsi faite à travers toute la série, et à la mesure de cette puissance qui ne peut être que l'énergie propre à chaque créature, nous donnera peut-être les bases de la véritable *monadologie* que nous cherchons.

I

Histoire des *Conatus*.

Une telle histoire, pour être bien faite, suppose une histoire des *Conatus*, histoire importante, car elle est la première pierre pour élever une théorie de la causalité, ainsi que l'a très bien montré Maine de Biran, mais histoire difficile à faire, car Leibniz a varié sur les *Conatus*. En 1671, époque où il songeait à écrire des *Elementa de mente*, fondés sur la loi de la composition des *Conatus*, il trouve que le rapport de l'effort au mouvement est celui du point à l'espace, *conatum ad motum esse ut punctum ad spatium*. En 1676, dans la seconde méditation *de principio individui*, il paraît admettre que les *conatus* sont de vrais mouvements, *conatus esse veros motus*, et non pas des infiniments petits. Donc, il ne les distingue pas assez du mouvement, ce qui est l'erreur de Descartes (1).

(1) « Les *ddx*, dit-il quelque part, sont aux *dy*, comme les *conatus* de la pesanteur ou les sollicitations centrifuges sont à la vitesse. Je les ai employés pour le mouvement des astres. » C'est là-dessus qu'est fondée la dynamique, la véritable théorie du calcul différentiel, la physique céleste. Tout le système de Leibniz, enfin, lui-même en convient : *de rerum originatione radicali* 1697, *in tota natura*

L'étude des corps l'amenait à considérer deux choses : la pesanteur et la vitesse. Dans la pesanteur, le corps n'agit pas, il tend à agir; l'équilibre n'est point troublé, puisqu'on considère l'état du corps en repos, et la considération du mouvement n'y est d'aucune utilité. Leibniz trouvait en physique la considération de l'équilibre à peu près exclusivement régnante. « La considération de l'équilibre, dit-il, dans sa *Dynamique* (1) a contribué beaucoup à confirmer les gens dans cette opinion, qui paraissait vraisemblable d'elle-même, que la force et la quantité du mouvement reviennent à la même chose. » En effet, quand on part comme on le fait alors, du mouvement pris infiniment petit ou de la force morte, on ne trouve aucune différence entre la vitesse et la descente, elle est uniforme : mais bientôt le mouvement s'accélère, la force devient vive, et alors la vitesse est doublée : c'est la loi du carré qui s'observe. Il est impossible de mieux tracer la marche naturelle qu'il a suivie pour passer de mécanique en dynamique, et de la considération d'équilibre à celle de la puissance accélérée, de la vitesse enfin. La vitesse était l'élément nouveau et dynamique par excellence que Leibniz considérait d'abord. Toute la puissance dé-

locum habere leges metaphysicas causæ, potentiæ, actionis, easque ipsis legibus pure geometricis materiæ prævalere, quem admodum in reddendis legum motus rationibus magna admiratione mea deprehendi usque adeo ut legem compositionis geometricæ conatum olim a juvene (cum magis materialis essem) defensam denique deserere sim coactus, ut alibi a me fusius explicatum.

C'est un aveu de Leibniz bien remarquable au point de vue de l'histoire du principe de causalité dont nous étudions les origines. Il en résulte que les lois mathématiques expirent aux confins de l'activité, et que c'est à la science de la dynamique qu'il faut demander la seule estime véritable.

Ainsi Leibniz, qui avait d'abord admis la loi de la composition géométrique des *conatus*, quand il était cartésien, *(cum magis materialis)* a été obligé de l'abandonner quand il a voulu rendre raison des lois du mouvement et de s'adresser à la métaphysique, puisque la géométrie était insuffisante. Cette loi de la composition des *conatus*, c'est la loi de la direction : il avait cru d'abord que rien n'était plus simple, que tout se faisait mécaniquement, que le mouvement naissait de la composition purement géométrique des *conatus*, mais il lui fallut en rabattre et chercher d'autres principes. Les *conatus*, en effet, ne sont pas au mouvement dans le rapport du point à l'espace, comme il le croyait alors, ce sont des principes qualificatifs qui déterminent une direction. La somme des efforts ou la force de direction ne s'estime donc pas comme l'avait cru Descartes, et comme il l'avait cru d'après Descartes, par le produit de la masse par la vitesse, comme la quantité de mouvement, mais par la différence de l'une et de l'autre, ce qu'il a démontré.

(1) *Omnis potentia pendet a celeritate.*

pend de la vitesse, disait-il, à cette époque où il était encore cartésien.

Mais il vit bientôt ce qui manquait à ce point de vue. C'est que la vitesse n'épuise pas la puissance. C'est qu'il y a un troisième élément qui n'est point mécanique, mais physique, et qui n'est ni l'accélération par la chute, ni l'éloignement de la ligne de la direction, mais l'effort, *nisus*.

« Il y a trois manières naturelles d'augmenter la puissance d'un corps, ajouta-t-il, *tria augmenta potentiæ*, savoir : l'accélération par la chute, *impetus a lapsu*, l'éloignement de la ligne de direction, et enfin, l'effort, *nisus*, qui est la tendance du corps à agir, et qui explique tous les effets dynamiques. » Il n'était plus vrai comme l'avait cru Descartes, que la masse et la vitesse se compensent.

L'importance de l'effort, *nisus* ou *conatus* est telle, dans la philosophie de Leibniz, que, dans sa belle discussion avec Newton sur le mouvement des astres, de ces masses énormes, une chose les préoccupe exclusivement, apprécier l'effort centrifuge, les $d\,d\,x$ de la force morte, c'est-à-dire un infiniment petit du deuxième degré.

Leibniz y ramène toute la métaphysique. On sait par son témoignage qu'il méditait, dès 1671, des *Elementa de mente*, fondés sur la nature et la composition des efforts : plus tard, dans ses définitions, tout est ramené au degré de l'effort. L'agent, dit-il, c'est la cause qui fait l'effort, *agens causa conans, seu inferens natura prius mutationi.* Le pensant, c'est l'agent intérieur, *cogitare seu agere intra se.* L'intelligence de même; le sentiment, l'imagination, tout s'y ramène.

Sa psychologie repose sur l'effort. L'esprit, écrit-il à Arnauld, est une harmonie d'effort : *conatuum harmonicam*, et, le corps, une traînée de mouvements, *motuum tractum.* Il définissait la pensée par l'effort, indestructible dans les corps, quant à sa détermination, et dans l'âme même, quant au degré de sa vitesse : il faisait naître le mouvement présent du corps de la composition des efforts précédents, et l'effort présent de l'âme ou la volonté de la composition des harmonies précédentes en une nouvelle harmonie, qui est le plaisir.

Demandons-nous maintenant ce qu'est l'effort : c'est la cause du changement, c'est de l'activité assurément, mais le moindre effort de cette activité, c'est le plus petit degré de cette force, un degré

tellement petit qu'il l'est infiniment, c'est la force à ce degré où elle cesse d'être la force, ce qui fait que Leibniz l'appelle d'un beau mot fort énergique *force morte*, en opposition aux *forces vives*. J'ai tort de dire en opposition, car, au contraire, la force vive est la résultante des forces mortes; elle est composée d'une infinité de sollicitations de celles-ci. Mais enfin c'est si peu une activité réelle qu'elles ne changent rien dans les êtres. Qu'est-ce donc? — Une activité morte, un état moyen entre l'action et la passion, un état de passage de l'une à l'autre. Voyez ces liquides, ils pèsent également au fond de ces trois vases. Il s'agit de savoir pourquoi leur pression est égale; c'est que la pesanteur ne résulte du mouvement, mais de l'inclination à descendre dans le dernier instant qui précède le mouvement : c'est le *conatus* la sollicitation de la pesanteur. Représentons-nous sur le globe toute cette masse d'activité morte ou refroidie, qui semble cependant se ranimer et revivre bien qu'infiniment peu par le phénomène de la gravitation universelle. La pesanteur est de l'activité morte, l'équilibre de même. C'est le corps gisant dans le repos avant le mouvement. La découverte de Leibniz est sans doute d'avoir retrouvé cette action intestine de la monade, qui constitue l'effort, jusque dans le repos, l'équilibre et la pesanteur. Mais nous ferons-nous illusion sur cette activité? L'appellerons-nous même une activité? Voyez donc la loi des corps : cette pierre a enfin reçu le mouvement qu'elle attendait : au premier moment de la descente, son mouvement est infiniment petit, les éléments de la vitesse sont proportionnés à la descente, mais il s'accélère; à quel moment? Au moment où la force devient vive. Alors la vitesse est doublée. C'est la loi du carré qui mesure sa descente. Que voulez-vous de plus ? La force morte est devenue vive. Image que tout cela, me direz-vous, mais image géométrique et par conséquent exacte.

Ainsi, les *conatus* de la pesanteur sont une première victoire sur la matière purement inerte et passive; je l'accorde, mais il ne sont pas l'action, ils la précèdent, et ils ne sont pas la force, ils y sont enveloppés, *conatum involvit*. Ce n'est donc qu'une expression de cette loi. C'est un minimum d'effort produisant son maximum d'effet, et, si c'est un principe d'action, c'est le principe de la moindre action *minimæ variationis*.

Mais les *conatus* sont des tendances, des directions, des déter-

minations de l'être. Or, il n'y a pas de tendance vide, point de direction sans but, ni de détermination sans objet. Quel est le but, quelle est la fin des *Conatus*, quelle est la tendance de ces sollicitations intérieures, de ces *nisus* de l'activité? Pour le dire, il faut une histoire des entéléchies.

II

Histoire des entéléchies.

L'histoire des entéléchies et de ses variantes n'est pas moins curieuse. Et ici je dois faire une remarque critique des plus importantes : c'est que ces variantes nombreuses et si difficiles à concilier, pour celui qui étudie Leibniz *a priori*, tiennent à la nature des écrits où l'on puise. Il faut donc, avant d'entreprendre l'histoire des entéléchies, caractériser les principaux documents qui servent à la faire; savoir : le *Specimen dynamicum*, le *Nouveau système de la Nature*, la dissertation *De ipsa natura, sive de vi insita actionibus que creaturarum*, celle *De anima brutorum*, les communications à Bierling, les lettres à Des Bosses, source abondante d'erreurs et de méprises.

Pour é[illegible]r ces erreurs, et concilier des doctrines en apparence contradictoires, il faut d'abord caractériser ces écrits par le but et la tendance de chacun; en effet, que cherchons nous? Le rapport de l'actif et du passif, de l'esprit et de la matière dans la philosophie de Leibniz. Or, ces documents paraissent tantôt favorables et tantôt contraires au second de ces principes, et de là un double caractère d'empirisme ou d'idéalisme qui pourrait nous induire à les ranger en deux classes. Toutefois, les différences viennent, le plus souvent, de l'objet qu'il s'est proposé. Ainsi, dans l'*Essai de dymanique*, quelle est la tendance? Montrer que la matière par elle-même n'est pas une substance; et, dans le *Nouveau système de la nature*, quel est le sujet? L'harmonie de l'âme et du corps. Voilà donc deux documents qui nous donneront peu de lumières sur la constitution de la nature; venant pour ainsi dire s'offrir aux entéléchies, ils ne

ruinent pas la notion de la matière, sans doute, mais ils ne lui sont pas consacrés. Prenez, au contraire, le savant traité *De ipsa natura, sive de vi insita actionibusque creaturarum* : ici son sujet l'amène aux objets de la physique et aux principes de cette science, et le caractère plus appliqué, plus spécialement physique de cet écrit, le force à s'expliquer clairement; lui-même l'annnonce en commençant : il veut, dit-il, exposer son sujet clairement et complètement (1). Or, c'est dans le traité qu'il enseigne *ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere.*

Cet écrit mérite d'être consulté; quant aux écrits français, il y faut de grandes précautions. Leibniz avertit Des Bosses que, dans ces écrits qui traitaient uniquement de l'harmonie préétablie, il a dû considérer l'âme comme une substance, et non comme l'entéléchie du corps. « C'était suffisant pour mon sujet, ajoute t-il, qui était l'accord de l'âme et du corps, et d'ailleurs, les cartésiens n'en demandaient pas davantage. » Donc, pour ceux qui veulent savoir quelque chose de plus, ces écrits sont forcément insuffisants, ils ne connaissent pas la fin de la philosophie de Leibniz sur ce sujet. Enfin, les lettres à Des Bosses sont célèbres, parce qu'elles sont remplies d'incidents nouveaux. C'est un épisode qui n'a pas été suffisamment expliqué jusqu'ici et sur lequel nous reviendrons. Je dois aussi signaler une ambiguité qui pourrait avoir des conséquences funestes. Leibniz prend le mot monade, tantôt pour l'entéléchie seule, tantôt pour la substance complète (2).

Aristote, dit-il, faisait de l'entéléchie *principium motus et quietis.* Leibniz, lui, en fait le premier principe de la nature. C'est la force primitive, en quoi l'essence des corps consiste; l'unité substantielle des corps en dérive. Il y en a différents ordres, et les supérieures seulement sont exemptes des changements de la matière. Elles sont des centres d'actions, distincts de la disposition des organes, de véritables unités. Les inférieures, au contraire, touchent à la matière, et, s'ils la domptent et l'animent, je ne voudrais pas jurer qu'ils n'en subissent pas le contact, et qu'ils ne lui sont pas très intimement mêlés. Qu'on en juge par la corres-

(1) Erdmann, p. 154.
(2) Voir l'excellente dissertation d'Hartenstein : *De Materiæ apud Leibnizium notione.*

pondance avec Bernoulli, c'est-à-dire par ce que Leibniz a jamais écrit de plus fort. Le résultat des communications échangées sur ce point est le suivant : entre l'âme et la masse, il y a réellement une infinité d'entéléchies qui peuvent agir sur la masse. Ces forces intermédiaires entre l'âme et l'étendue sont précisément ce qui agit sur la matière, mais, pour cela, il faut qu'elles y soient mêlées et comme enfoncées

Quelle est la mesure de l'entéléchie? C'est le degré de perfection. Elles sont donc divisées et classées suivant la quantité d'essence, elles tendent de la possibilité à l'existence avec plus ou moins de force suivant cette mesure. *Est enim perfectio nihil aliud quam essentiæ quantitas et principium existentiæ.*

Mais c'est ici que le passif reprend ses droits. Pour passer de la puissance à l'acte, elles ont absolument besoin d'un principe passif qui soit leur complément, *per quod compleantur.*

Ainsi, de même que, dans la matière, il met toujours dans une certaine mesure, un élément d'activité, à l'entéléchie il ajoute un principe complémentaire de passivité.

Mais ces prodiges de subtilité ne sont encore rien, on se trompe encore en tout ceci, faute de considérer le dédoublement des forces. Force active et force passive sont doubles. *Vis activa duplex, ut vis passiva duplex,* nous dit Leibniz. Il y a la force primitive et les dérivés de cette force. C'est ce dédoublement de la force active qui permet d'expliquer bien des choses qui, sans cela, seraient inexplicables. C'est la dualité d'un élément positif et d'un élément négatif, car les dérivés sont des limitations de la force primitive et la font varier. Or, dans les actions exercées, suivant les lois de la mécanique, il y a le concours, non seulement de l'entéléchie adéquate du corps organique, mais de toutes les entéléchies partielles, car les forces dérivées avec leurs actions sont des modifications des primitives, et l'on doit joindre l'une à l'autre. *Alterumque alteri conjungendum.*

Il y a un élément positif et un élément négatif dans l'entéléchie, et, sans l'admission de ce double élément positif et privatif, il est impossible de les expliquer: *habent aliquid privativum,* dit Leibniz (1).

(1) J'extrais d'un livre publié il y a quatre ans, (*Lettres et opuscules inédits de Leibniz*) une formule vraie, bien qu'incomplète. « Il en résulte que si les limites des

C'est l'origine des deux théorèmes suivants que l'on trouve formulée dans les *Principia philosophiæ leibnizianæ more geometrico demonstrata*, ouvrage publié peu de temps après sa mort, et qui est de son disciple Hanscheius. Théorème 68 : les substances finies tirent leurs perfections de l'influence de Dieu. Théorème 69 : les substances finies tirent leurs limites ou leurs imperfections de leur essence ou nature propre. Leibniz compare, dans la *théodicée*, cette limitation originelle des créatures, qui fait le formel des imperfections, à l'inertie, pensée profonde et qui atteste bien la présence du double élément dont nous parlons dans la monadologie,

Ainsi les entéléchies sont bien réellement le principe d'action et de passion que nous cherchons. Mais, par suite du dédoublement des forces, il y a dans l'entéléchie même une double vie, une double action. Non seulement l'entéléchie est le principe de la vie organique, mais elle est le principe de la vie animale.

Il ne serait pas impossible que Leibniz ait eu quelques démonstrations, *a priori*, de cette vérité philosophique, aujourd'hui confirmée par l'expérience, que la vie personnelle est double et se compose d'une sphère de perception et d'une sphère de mouvement. Leibniz disant, dans le *de anima brutorum : proinde admittendum est aliquid præter materiam quod sit tam principium perceptionis, seu*

monades sont exprimées pour lui par des points mathématiques qui renferment la négation d'un progrès ultérieur, mais qui ont *aliquid privativum*, les monades, au contraire, le seront par des points métaphysiques et vivants qui contiennent quelque réalité, *aliquid positivum*. » Cet énoncé, quoique très incomplet, fut remarqué en Allemagne, et M. Erdmann disait à ce sujet dans la *Revue philosophique de Halle*, 1856 : « C'est un grand mérite pour l'auteur d'avoir montré ici avec une grande exactitude de quelle manière, selon Leibniz, se trouvent réunis, dans la monade, un élément positif et un élément privatif. Mais on pourrait se demander si tous trouveront bien claire la manière dont cet élément privatif est identifié avec les points mathématiques. » L'année suivante, Kuno-Fischer reconnaissait l'exactitude de ce point de vue, mais il le traitait avec une grande supériorité, en étendant ce qu'on avait dit du positif et du privatif à l'actif et au passif des monades. M. Fischer avait vu ce qui manquait à l'énoncé ci-dessus ; exclusivement preoccupé des monades à un point de vue mathématique, on y avait pas reconnu d'abord, dans le double élément, un élément actif et passif, on y voyait plutôt l'intensité de la force et ses degrés ou ses limites. On se représentait tout cela d'une manière beaucoup trop mathématique. Il fallait se transporter sur le terrain de la réalité et les étudier dans le domaine de la vie. C'est là où l'on reconnait, avec les bornes de leur activité, les *limites* qui sont de l'essence de la créature. De ce point de vue, on pourrait dire que l'actif et le passif sont les deux pôles dès monades, et l'on réunirait ainsi dans une belle harmonie de vérités ces deux énoncés et celui de M, Fischer, sur l'actif et le passif, et celui-ci sur le passif et le privatif ou négatif des monades.

actionis internæ quam motus, seu actionis externæ, était bien évidemment sur la voie de cette importante vérité.

Un second point, tout aussi certain que la double fonction de l'entéléchie, c'est son rapport avec les causes finales. L'entéléchie est la fin et le plan du corps. Leibniz n'admet pas, comme les vitalistes, que l'âme se fait son corps, mais du moins, elle en est le plan, et elle en contient les fins. C'est là sa distinction fondamentale d'avec les *conatus*. Les *conatus* suivent la loi des causes efficientes, les entéléchies, celles des causes finales. Elles expriment cette idée d'une finalité dans la nature, rétablie par Leibniz contre Descartes et Spinoza. Elle sont des formes, elles ont déjà du rapport avec l'ordre et la beauté du monde. Il y a, dit Leibniz, cette différence entre les merveilles de l'art divin et les nôtres, que les premières sont machines, c'est-à-dire, organisées jusque dans leurs plus petites parties.

Si nous résumons ces vues profondes, mais parfois divergentes sur l'unique principe actif des êtres, nous verrons que Leibniz a varié sur l'entéléchie considérée d'abord d'après Aristote (il le croyait du moins), comme nature ou principe du mouvement ou du repos, *principium motus et quietis*, puis ensuite comme source de perception et de mouvement, ou *principium tam actionis internæ quam externæ*. Dans les deux cas, harmonie d'un passif ou d'un actif, ou bien harmonie de deux activités, l'entéléchie nous offre cette dualité d'éléments que nous cherchons, et, en tout cas, elles ont besoin d'un principe passif qui les achève, c'est le mot même de Leibniz. *Opus habent principio passivo per quod compleantur*. Et en effet, qu'est-ce donc que l'entéléchie, sinon la force qui est le principe de l'action et de la passion?

En tant que *conatus*, les âmes sont de la force morte; en tant qu'entéléchie, elles sont de la force vive, mais ce n'est qu'en tant qu'esprit qu'elles sont force intelligente et libre, raison. Mais alors, ces formes sont encore bien enfoncées dans la matière. Je m'élèverai donc au-dessus : en vérité, force morte et force vive ne me donneront jamais l'idée de l'âme intelligente et libre, et je comprends ce grand prédécesseur de Leibniz qui compare le libre arbitre de l'homme à la divinité du Christ (1), tant le miracle lui parait grand!

(1) Descartes, *Œuvres inédites*.

Oui, sans doute, mais patience : ces humbles débuts du spiritualisme ne sont pas sans intérêt pour la science. Il n'est pas sans importance pour la science de l'âme de savoir s'il y a un principe de perception et de mouvement qui est la source de tout, et c'est ce que nous a donné l'entéléchie.

Mais je me hâte d'arriver aux monades, car enfin l'entéléchie d'Aristote est un principe surajouté par le dehors à la matière, et par conséquent, un principe emprunté d'ailleurs dans la philosophie de Leibniz.

Avec quoi Leibniz l'a-t-il concilié pour produire cette transformation inattendue du principe d'Aristote? Voilà ce qu'il faut savoir et ce qui est propre à Leibniz. Ceci nous conduit à l'histoire des monades.

III

Histoire des Monades.

Nous distinguerons trois différents états de la monade : période scolastique, puis cartésienne et mécanique, les deux réunies dans la correspondance avec Arnauld, 1684, et enfin l'exposition populaire de la doctrine dans les thèses *ad usum principis Eugenii,* 1713, et sous forme plus savante dans les *Principes*, 1715, et dans différents écrits peu connus.

Voyons d'abord la monade à l'état scolastique pur. Elle apparaît, pour la première fois dans *l'Art Combinatoire*, dans sa différence avec ce qui est homogène, et par conséquent comme principe *d'individuation.*

Res homogenea est quæ dati loci possibilis salvo capite (scilicet variationis) Monadica, autem quæ non habet homogeneam.

Et plus loin :

Problème VII. *Caput variationis (positio certarum) hujus aut constat una re, aut pluribus. Si una ea vel Monadica est, vel dantur inter res aliæ, aut alia ipsis homogenea* (1).

(1) Duhamel, *De corpore animato,* ou Cordemoy.

Dans ce premier aperçu, tout incomplet qu'il est, la monade nous apparaît déjà (1666), dès le premier jour, avec son caractère essentiel, principe non d'égalité, mais de différence. Le point de départ, c'est l'opposition du monadique à l'homogène; le contraire enfin de la matière purement homogène des cartésiens. Le monadique est ce qui n'a point d'homogène.

En 1671, dans la *Theoria motus abstracti*, écrit cartésien rangé par Leibniz dans la période où le mécanisme prévalut, la monade apparaît déjà, dans un essai de conciliation d'Aristote avec la philosophie moderne désavouée plus tard, mais dont il faut tenir compte. Voici ce texte :

A qua sententia non puto abhorrere virum celebrem et ingeniosum qui nuper defendit corpus constare materia et spiritu modo sumatu spiritus, non pro intelligente (ut alia solet) sed pro anima, vel formæ animæ analoga, nec pro simplici modificatione sed pro constituvo substantiali perseverante quod Monadis nomine appellare soleo, in quo est velut perceptio et appetitus ».

Nous passons ensuite au second état mathématique pur, dont on ressaisit la trace dans le *De principio individui, 1676,* et la *Prima de motu philosophia* de cette même année. Ce sont alors des points mathématiques : *limites autem sunt aliquid privativum consistuntque in negatione progressus ulterioris,*

A cet état mathématique pur, l'idée de la monade est obscurcie et comme voilée sous celle des transformations et des métamorphoses. La tendance à l'identité absolue eût remplacé celle de la diversité infinie. En effet, les points mathématiques n'offraient pas de résistance pour être absorbés et coulés les uns dans les autres. Toutefois, le cercle, l'étude du cercle maintient Leibniz supérieur à Descartes, il voit là la nécessité des *conatus*, l'image, comme il le dit, d'une difformité uniforme dans la nature. Il est ramené par elle à la monadologie.

Enfin la période métaphysique commence. Il voit de toutes parts la nécessité de rétablir des atomes non de masse, mais de substance, des points vivants, comme il le dit. Cette période est de beaucoup la plus féconde. Ses travaux psychologiques joints à ses anciens travaux théologiques sur la substance l'inaugurent. Il prend ici la position la plus forte et inébranlable contre le cartésianisme entendu comme Spinoza. On a dit en Allemagne : *divide*

substantiam Spinozæ ἐντελέχεια *Aristotelis, seu atomis Gassendi, et habebis monadas Leibnizii.* Mais ce rapprochement, tout ingénieux qu'il paraisse, est faux. En divisant la substance de Spinoza à l'infini, vous n'aurez toujours que des modes de la substance et non des substances, à plus forte raison des substances complètes.

Ce sont les travaux de cette période qui nous ont permis de dégager, à coup sûr, le double élément de la monade, dualité non apparente, mais réelle dans l'unité.

La dualité primitive, inhérente à la monade, peut s'établir de deux manières, par les mathématiques ou la psychologie (1).

Leibniz définit ainsi la monade dans une lettre aux Bernoulli : « Le monadique est le point où les jumeaux se rencontrent »; mais il faut citer tout le passage.

M. Rolle avait fait des objections contre le calcul des différences: M. Varignon les fit communiquer à Leibniz, qui annota cette critique (avril 1701), et, dans ses annotations, il laisse enfin pénétrer le fond de sa pensée mathématique sur la monade.

« Il est vrai, y est-il dit à propos de considérations mathématiques que les deux autres racines sont justement celles qui viennent quand on cherche X, la plus grande ou la plus petite, ou, pour le dire en un mot, la *monadique,* où les *geminatæ* se reduisent en une » (2).

Leibniz réplique à Bernoulli dans sa lettre du 14 juillet 1107, et l'on y trouve la même définition dans les même termes : Μοναδική dit-il, *seu pro geminis unica,* la monadique, c'est-à-dire, deux en un (3).

(1) Voir pour cette période : Correspondance avec Arnauld, travaux sur la substance.

(2) Bernoulli lui répond, p. 665 :

« Quand tu ajoutes que c'est accidentellement que les deux autres racines sont précisément celles que l'on trouve pour déterminer les points de *rebroussement (ponctus reversionis;* XX-2-*a x t a a* — 66 = 0, ce qui provient en faisant $dx = 0$, permets moi de te dire que cela n'est pas accidentel, mais nécessaire. » « Or, ajoute-t-il, les points de rebroussement naissent du concours de deux racines »; où l'on voit que Bernoulli traduisait à sa manirèe la pensée de Leibniz, car, suivant lui et se fondent sur la méthode de Huddenius et sur sa genèse telle qu'elle ss en trouve dans la géométrie de Descartes, tout consisterait à trouver des concour, des racines (p. 671). Or, les racines peuvent concourir de telle sorte qu'elles ne désignent pas de suite un *maximo-minimum* à la tangente parallèle, mais un point de rebroussement ou de décussation (où la courbe se coupe elle-même). »

(3) Il faut citer tout ce passage qui contient une nouvelle définition du monadique conforme à la première :

De cet aperçu sur l'essence du monadique, il résulte et la définition du monadique par sa constitution intime, et sa distinction d'avec le *maximo minimum* pur.

Le signe et le caractère propre du monadique, suivant Leibniz, c'est d'être deux dans un. Le *maximo minimum* est l'infiniment petit proprement dit : très utile pour déterminer les réels, le mot nous l'indique, (puisque c'est une notion et une image de cette grande loi de la nature, découverte par Leibniz, faire beaucoup avec peu et exprimée ainsi par lui : *ut quam minimo sumptu maximus præstetur effectus)* le *maximo-minimum* peut néanmoins fort bien être assimilé à 0. Ce n'est rien de réel. Il n'en est pas de même du monadique où les jumeaux se rencontrent. Ce n'est pas rien, la tangente au cercle au moment où elle se confond avec lui n'est pas rien, c'est deux en un, c'est un *conatus* qui détermine une direction, et même un changement de direction.

Ce ne sont là que des analogies tirées des mathématiques, dira-t-on peut-être. Mais c'est ici quelque chose de plus, car Leibniz, distinguant lui-même ses monades d'avec les infiniment petits, c'est en quelque sorte les mathématiques qui se déclarent incompétentes.

Ainsi, bien que les mathématiques et l'analyse infinitésimale aient pu lui donner l'idée de ses monades, Leibniz les a soigneusement distinguées de l'infiniment petit proprement dit : ce ne sont pas des riens, ce ne sont pas même des *maximo-minima*, notions très propres à déterminer les réels, mais purement idéales. Qu'en résulte-t-il? Que ce sont bien évidemment les réels mêmes, *ipsa realia* de la métaphysique.

« J'ignore, dit-il, si l'intention de Rolle est de dire que la même équation trouvée par la méthode d'Huddemius donne en même temps comme *maximo minima* tant x que y : si telle est son intention, il se trompe. Car si l'on avait, par exemple, l'équation $x^3 + y^3 = b, x + by + c$, alors y prise *maximo minima* serait $3 + + - b = 0$: mais si x est *maxima minima* on aura $3\ y\ y - b = 0$, et en ôtant y de la première équation, il viendrait $x^3\ bx \frac{2}{3}\ 6\ V \frac{6}{3} - c = 0$, qui, avec la première, $3 + \times - 6 = 0$, devrait avoir une racine commune, si une telle assertion était vraie, ce qui ne va pas. Il est vrai que les racines selon y aussi bien que celles selon x deviennent égales, quand y est déterminé par x et par deux fois deux x et par $2\ x$ égales également : il ne s'en suit pas cependant que x devienne la *maximo minima* des coordonnées (comme y est la *maximo minima* des ordonnées bien qu'elle devienne la monadique; et *si fiat* Μοναδικόν, c'est-à-dire une pour 2, *seu pro geminis unica*, c'est-à-dire encore la monadique où les jumeaux se rencontrent et deviennent tangents.

Leibniz les a toujours considérées ainsi : « Mes monades, dit-il, par rapport aux points mathématiques abstraits, sont des points réels, véritables atomes de substances. »

Quelle que soit donc la force de ces analogies tirées des mathématiques, ce ne sont encore que des analogies destinées à nous représenter ce qu'est la monade et la dualité d'éléments qui la constituent C'est deux dans un, c'est un *minimum* de dépense ou de puissance joint à un *maximum* d'effet produit. Mais tout cela, nous l'avons vu, est encore trop idéal, ce n'est qu'en psychologie que ces analogies deviendront des réalités vivantes, et recevront, pour ainsi dire, l'âme et la vie; bien que nous réservions pour ce moment, nos développements ultérieurs, il faut montrer, sur le terrain de la métaphysique, ce que Leibniz entendait par ses monades et la persistance du double élément qui a concouru à leur formation.

Rappelons-nous donc d'abord ce texte si important :

« Expliquer clairement et démontrer aux yeux qu'il y a quelque chose dans le corps qui appartienne à la substance, et qui consiste dans l'indivisible, et qui, pour partie, puisse s'appeler l'action et la *forme* en style scolastique, et. pour partie, la passion et l'antitypie ou la *matière*, et qui soit antérieur à tout mouvement, toute quantité et toute figure,—voilà la difficulté et voilà le travail. C'est là ce que jamais mortel n'a fait jusq'à ce jour. Jusques ici nous avons le *fait* sans avoir le comment, *τὸ ὅτι magis quam τὸ διότι.* »

Rappelons nous encore le résultat de son analyse du *Traité des passions* qui prouve qu'il a pu trouver le grand principe de la réciprocité d'action et de passion dans Descartes; et celui-ci d'une lettre à Pélisson où les deux forces constitutives de la substance sont si énergiquement marquées. « Il semble que la substance corporelle a deux forces, savoir : la force passive, c'est-à-dire, la résistance à l'égard de sa matière qui est commune à tous, (car l'impénétrabilité n'est autre chose que la résistance générale de la matière), et puis la force active à l'égard de sa forme spécifique qui est variable selon les espèces. »

Mais comme en un sujet aussi difficile, on ne saurait trop recourir à l'autorité, je trouve un supplément d'instruction fort utile dans ses lettres à Bernoulli.

Dans une de ces dernières on trouve ces paroles remarquables :

« Volder (célèbre mathématicien français) demande la démonstration de l'activité des substances. Vous savez déjà combien il est difficile de donner de telles démonstrations dans les sciences mathématiques — physiques à propos des sujets de mécanique et, à plus forte raison, dans des sujets métaphysiques. Une démonstration est un raisonnement dont la force est évidente et qui enlève la conviction, fait cesser complètement les doutes des adversaires. L'expression d'une telle preuve est difficile, alors même qu'on est préparé de tous points. Combien l'est-elle davantage quand nous n'avons pas suffisamment mis en ordre nos pensées? Celui qui ne donne pas sa pensée est accusé de dénégation. Enfin je lui ai envoyé un rudiment de preuves plutôt pour ne point paraître frustrer son attente que dans l'espérance de le satisfaire. »

Si l'aveu de Leibniz est très remarquable, on peut dire que la demande de Volder était naïve. En vérité, il ne demandait pas peu de chose. Une démonstration mathématique de l'activité des substances est impossible et je ne m'étonne pas que Leibniz soit embarrassé de la lui envoyer. Cette preuve supposait tout un ordre de considérations psychologiques complètement étrangères à celles des mathématiques échangées entre Leibniz et Bernoulli. Mais voyons, toutefois, ce que Leibniz résout.

Nous apprenons par la lettre de Bernoulli qu'il se fonde précisément, pour démontrer cette activité d'une manière quelconque, sur le grand principe de la réciprocité de passion et d'action, *nihil pati quin et agat*. Voici ce passage :

« Dans votre dernière, vous ajoutez : si, avec toute l'école, nous entendons par substance ce qui peut agir ou souffrir, comme rien ne souffre sans agir, il en résulte que toute substance peut agir. Volder ne pourra nier la vérité de la conséquence. Mais je crains qu'il ne trouve gratuite l'assertion du *nihil pati quin et agat*, dans l'idée qu'il partage avec beaucoup d'autres qu'il peut y avoir des substances purement passives. »

Ainsi, Leibniz se fondait sur un principe dont l'évidence ni l'origine n'est point mathématique, et dont nous avons exposé ici toute l'histoire et la découverte. Mais, comme il a à faire à un mathématicien prevenu en faveur de la méthode géométrique et partisan de la rigueur absolue, il essaie toutefois de démontrer *a priori* la loi qu'il formulait ainsi : *nihil pati quin et agat;* mais vouloir

la démontrer *a priori*, c'était en méconnaître le caractère expérimental, psychologique, et ce qu'il y a de curieux et d'instructif, c'est qu'on voit Leibniz, partagé entre ces deux tendances, avouer pourtant son impuissance à démontrer théoriquement sa loi. Il l'essaie, il formule le théorème de l'activité des substances démontrée *a priori*, mais il ne se fait pas d'illusion sur l'essai de démonstration qu'il envoie à Volder. Quelle preuve plus convaincante que c'est une loi psychologique que lui révélait sa propre expérience, que cette activité, et que la réciprocité de l'action et de la passion qui nous la montre en acte, nous est enseignée par l'étude de l'âme, sans aucun recours aux mathématiques; que c'est, en un mot, dans l'âme de l'homme que les actions et les passions s'enchaînent et se balancent comme le flux et le reflux de la mer.

Car, il ne faut pas s'y tromper, si ce que Leibniz poursuit sous cette loi de la réciprocité, c'est la démonstration de l'activité des substances, c'est qu'alors, et depuis Spinoza, c'était là le côté de la loi qui était méconnu, effacé, et qu'il fallait restituer. Mais jamais Leibniz n'a prétendu nier l'autre côté de la loi, l'autre vérité qu'elle contient. Toujours, à ses yeux, la passion appelle l'action et réciproquement; c'est le double mouvement de l'âme et de la vie. Les affections et les passions ne sont pas moins nécessaires à l'âme que ses actions, et nous avons vu Leibniz méditer de bonne heure sur cette partie si peu connue de l'âme.

Nous avons fait la triple histoire des *conatus*, des entéléchies et des monades. Quel est le résultat de ce long travail? Partout, nous avons retrouvé le double élément que nous avions signalé en commençant, dans les *Conatus* d'abord, où la vie sourde est bien évidemment enveloppée de passivité, dans ces forces mortes qui sont, pour ainsi dire, la matière première de la force vive et les instruments de son action; dans les entéléchies ensuite, ces formes enfoncées dans la matière, qui ne peuvent se passer d'un corps organique; dans les monades, enfin, où les jumeaux se rencontrent. Partout, le double élément nous est apparu, tantôt à un degré moindre, tantôt, à un degré plus élevé, je dirais presque à des doses variées, suivant la nature des êtres, et aussi suivant le cours des pensées de notre philosophe. Ainsi, les *conatus* appellent et provoquent le mouvement, l'effort appelle l'action, la force morte devient force vive, les entéléchies elles-mêmes, activité pure, on le

croirait du moins, ne peuvent se passer d'un principe passif qui les achève; nous pouvons donc enfin dégager la loi à laquelle tendaient toutes ces analyses; ou plutôt, la loi que nous avions posée en commençant, se trouve vérifiée par l'histoire et la philosophie. Leibniz n'a pas, comme on le croit, sacrifié un élément à l'autre, il les a constatés tous les deux et la monadologie est la loi même de cette alliance. Or, cette loi est celle-ci :

Il y a un principe de l'action et de la passion qui est la force, et l'action et la passion sont réciproques dans le monde.

La réciprocité d'action et de passion est ce principe fécond, qui seul explique la théorie de Leibniz.

Cette loi psychologique dont il trouvait des analogies partout dans la nature et dans les mathématiques, mais dont l'étude de son âme et de son corps lui avait surtout donné le type est marquée en caractères ineffaçables dans l'histoire de sa pensée. Un fait caractéristique nous l'a prouvé, et nous a montré tout à la fois, et comment il l'a trouvée, et l'impossibilité absolue de la démontrer théoriquement.

J'avais donc raison de dire en commençant qu'on a tort aujourd'hui de s'occuper uniquement de l'actif, et pas assez du passif des monades.

Leibniz, en son siècle a dit le grand mot : *nihil pati quin et agat* ; au nôtre il faut se rappeler qu'excepté Dieu, rien n'agit sans souffrir : *nihil agere quin patiatur*. On a fait vingt fois l'actif des monades, il fallait montrer aussi le passif et rétablir l'équilibre entre deux forces dont l'une n'est pas moins nécessaire que l'autre à la constitution des monades et à leur gradation, à leur correspondance. La matière, dit excellemment Leibniz, n'est pas un obstacle à la vie universelle; au contraire, elle en est le véhicule, elle est le réservoir des forces et le réceptacle de la vie. Les grands spiritualistes ont bien abusé de la matière comme d'un principe de passivité pure. Sans doute, cela est vrai de la matière première, *το δυναμικὸν πρῶτον*, mais non de la matière seconde. Le corps, loin d'être un obstacle à la vie universelle, en est bien plutôt le véhicule, car, en même temps qu'il la symbolise lui même avec l'âme, il nous fait sympathiser avec l'univers et nous empêche d'être les déserteurs de l'ordre établi. La matière est un lien, sans doute, mais elle l'est dans un double sens, elle est le lien de notre captivité, suivant

Platon, mais elle est aussi le lien de notre alliance, suivant Leibniz. N'est-ce pas en elle que réside la puissance de souffrir? Elle nous rend frères, solidaires copartageants d'une même humanité.

Leibniz, en face de Spinoza, étendant partout la passivité, venait dire aux hommes énervés par le fatalisme : rien ne pâtit sans agir; c'était vaincre Spinoza sur son propre terrain, la passion, c'était montrer dans la passion même l'élément d'activité qui y est contenu. Cette victoire a eu pour la philosophie des conséquences incalculables, mais Leibniz n'a pas pour cela méconnu l'autre côté de la loi, et il faut bien qu'on le sache, puisque sa belle découverte a fait illusion à quelques modernes. Rien n'agit sans souffrir; aucun être, excepté Dieu, n'est activité pure, et ceux qui promettent aux hommes l'activité sans contrepoids, la force sans résistance, l'action sans réaction, les trompent. Leibniz, qui n'était pas un utopiste, a constaté la loi qui est la réciprocité d'action et de passion. Et c'est dans ce sens et dans ce sens là seulement que j'ai dit que la monadologie n'est pas exclusivement un hymne à l'activité humaine.

La monadologie n'est pas uniquement un hymne à l'activité humaine; en effet, la loi d'inertie s'y retrouve dans la limitation originelle des créatures et le formel de leurs imperfections. Elle s'y retrouve dans la conservation même des forces qui les meuvent ; elle s'y retrouve enfin dans cet élément privatif qui fait le pôle négatif des monades.

Mais, au sein même de l'inertie, dans le domaine de la pesanteur et de la mort, la vie apparait; les *conatus* ou sollicitations de la force morte en sont le plus bas degré ; l'entéléchie en est le principe; dans l'entéléchie se trouvent résumées et concentrées les deux vies, la vie organique et la vie animale, mais la vie animale est double et l'entéléchie est principe de perfection et de mouvement. La monadologie est donc une première esquisse de biologie générale, fondée sur le sentiment de l'existence en général, et sur les petites perceptions, dont la force aux yeux de Leibniz était telle qu'il en faisait le lien des substances et la base de son harmonie préétablie.

Il y fut conduit par le besoin de mettre en communication et en concours ces deux mondes que Descartes avait pour toujours séparés; il lui sembla digne de la philosophie de Leibniz de révéler ce

que ce philosophe avait négligé, et d'édifier sur la base des petites perceptions un système qui embrassât la nature entière; il y découvrit l'agent caché et le lien de toutes les natures inférieures avec les supérieures.

Ainsi, cette participation de la nature aux idées, qui, dans Platon, restait idéale et abstraite, devient pour Leibniz une manifestation plus réelle de la Divinité dans le monde, par ces traits vifs et perçants, par ces fulgurations rapides et incessantes qu'il appelle des monades. Il prend l'homme fait à l'image de Dieu et le plus parfait ouvrage de ses mains, et il l'imprime sur la face de la création tout entière comme un sceau divin; il fait les animaux, les plantes mêmes jusqu'à un certain degré, participants de notre humanité, et les éclaire de nos propres reflets, en leur donnant de la perception et du sentiment. C'est ainsi qu'il appelle les natures inférieures au partage d'une nature supérieure, qu'il les élève, qu'il les transforme par l'amour et par la connaissance, et qu'il infuse une vie nouvelle dans le globe ainsi transfiguré. C'est en contemplant ce signe nouveau, que le philosophe a introduit dans la science, que Faust s'écrie :

« Comme tout se meut pour l'œuvre universelle! Commes toutes les activités travaillent et vivent l'une dans l'autre! Comme les forces célestes montent et descendent et se passent de main en main les sceaux d'or, et, incessamment portées du ciel à la terre sur leurs ailes d'où la bénédiction s'exhale, remplissent l'univers d'harmonie! »

Mais la monadologie c'est le sentiment de l'existence en grand, opposé à la pensée pure des cartésiens; c'est l'*altius ordiendum a notione existentiæ* que Leibniz entendait dès sa jeunesse, qui lui servit dans ses dernières années, et c'est aussi un grand sentiment de la divinité, considérée comme cette raison souveraine dont nous ne sommes que les effluves : *sentiti mente quadam infaillibili cujus nos tantum effluvia essemus.*

Mais, au-dessus de cette double sphère de la vie animale et de la vie du sentiment, il y a celle de l'esprit, celle de l'âme raisonnable et libre. Leibniz l'a-t-il niée ou seulement amoindrie? Nous sommes loin de le prétendre. Cette vie plus parfaite est au contraire le couronnement de l'œuvre entière. Leibniz la constate et en indique les lois. Elle est une harmonie de deux principes et, par conséquent,

raison. Elle est, elle aussi, une harmonie de deux vies, vie personnelle et vie impersonnelle. Elle est enfin, elle est surtout une harmonie de deux activités : de l'activité inconsciente et sourde et de l'activité libre.

C'est que la monade elle-même est une harmonie préétablie de deux vies et de deux forces. Et, si cela est vrai déjà pour ces êtres inférieurs qui semblent cependant nous donner l'idée ou l'image d'une substance incomplète, (si Leibniz ne nous déclarait qu'une telle substance est un monstre), combien cela ne l'est-il pas davantage à mesure que l'on s'élève dans l'échelle des êtres et qu'on arrive au type le plus parfait de la *substance complète*, tel qu'il est sorti des mains de Dieu, à l'homme enfin.

C'est là, dans l'esprit de l'homme que, suivant un beau mot de Leibniz, les jumeaux se rencontrent, et c'est là le lien de la vitesse geminée, c'est là que la force se redouble, que l'action enfin se trouve élevée à la seconde puissance. *Mens*, dit Leibniz, *est actio in se ipsam*. Voilà le vrai type de la force, de la force double ou plutôt se redoublant elle-même.

Si nous résumons tout ce qui précède, nous verrons que, quelques réductions permises étant opérées, il nous reste l'entéléchie, principe tant d'action interne que d'action au dehors, c'est-à-dire de perception et de mouvement; au dessus de l'entéléchie, l'esprit, dernier terme de la monadologie que Leibniz définit lui-même une action réfléchie : *mens actio in se ipsam*. Ainsi l'âme humaine est une harmonie de deux activités, l'une inconsciente et sourde, l'autre intelligente et libre. L'esprit est l'action qui se redouble, en réagissant sur lui-même, en réfléchissant : *mens actio in se ipsam*.

Si l'on a suivi le mouvement de la dynamique leibnizienne, il est remarquable que toujours il s'élève d'une sphère à l'autre sphère par ces redoublements dynamiques; ainsi la vitesse redoublée lui a donné la force : *vires ut quadrata velocitatum*. Et maintenant, l'action repliée sur elle-même et redoublée lui a donné l'esprit. L'esprit est une force libre et réfléchie.

Ainsi, pour Leibniz comme pour Aristote, l'acte duquel dépend, auquel remonte toute la nature, c'est l'acte de la pensée réfléchie concentrée en elle-même. Ce qu'Aristote avait dit de Dieu : νόησις νοήσεως est vrai de l'homme. L'esprit est à lui-même son propre objet, la pensée est la pensée d'une pensée.

IV

Polémique. — Défense des Monades.

La *Monadologie* est publiée : Leibniz l'a enfin laissée paraître. On sent qu'elle devait être discutée ; la plus remarquable discussion à laquelle elle ait donné lieu n'est point connue (1); c'est celle avec Gabriel Wagner, que nous avons également retrouvée à Hanovre. On avait bien des écrits préparatoires à la *Monadologie*, tels que la correspondance avec Arnauld, puis d'autres écrits où Leibniz essaie des explications sur ce sujet, comme les lettres à Des Bosses. Mais la dispute avec Wagner a cet avantage d'être une dispute en forme où chacun aligne ses raisons et dont Leibniz lui-même conduit le fil et donne les règles. Wagner lui envoie d'abord un certain nombre de thèses qu'il croit celles de la *Monadologie*, avec des objections. Leibniz fait ses observations à la marge. Réplique de Wagner et duplique de Leibniz, toujours en regard. Leibniz alors, voyant que les questions engendrent les questions, veut un ordre plus didactique encore, il le dit à Wagner.

« N'épargnez pas, lui dit-il, un papier périssable, *nihil opus es perituræ panere chartæ*. Car la fin de cette controverse est les éclaircissements demandés, et la recherche de la vérité. » Et il donne les règles suivantes : 1° ne rien alléguer dont celui même qui fait les objections puisse douter sans en apporter les raisons ; 2° reconnaître les pas qu'on a faits et jusqu'à où a satisfait aux objections ; 3° ordre didactique à suivre : ouvrir une nouvelle ligne pour un nouvel ordre de considérations.

Résumons cette discussion.

La première question, comme toujours, est celle des minima ou infiniment petits, et des parties du continu, et, sur ce point, on voit combien il est difficile de bien saisir la pensée de Leibniz.

(1) Pour donner une idée de ces polémiques philosophiques, telles que les entendait Leibniz, nous donnerons ici quelques passages de cette controverse, en prévenant que nous avons suivi l'ordre du manuscrit ; à gauche se trouvent les thèses que Wagner impute à tort ou à raison à Leibniz ; à droite, les réponses de Leibniz. A la troisième réplique, on arrive à des feuilles où les réponses amènent des dupliques, puis des tripliques, et, comme le mot l'indique, les feuilles sont partagées suivant la nécessité de la polémique, par deux, trois ou quatre plis.

Wagner lui prêtait des thèses qui n'étaient point les siennes, comme celle-ci : une étendue ou un quantum continu n'a pas de parties, un quantum est un minimum ou un composé de minima; ce minimum est une partie de continu ; toutes thèses que Leibniz nie énergiquement et qu'on lui a trop souvent attribuées, comme fait Wagner, en les prenant pour point de départ de la *monadologie*. Quelle était donc au juste la véritable opinion de Leibniz sur cette difficile question des indivisibles et du continu ? La voici d'après ses propres explications :

« Le point et l'étendue ne sont point homogènes comme la partie et le tout. Il n'y a pas de minimum dans l'étendue ou le continu. Le point n'est rien de positif, rien que de négatif. Tout ce que j'applique au rapport du point et de la ligne s'applique à celui de la substance et de la matière. Le continu est divisible à l'infini. » Passons à la réplique de Wagner et à la duplique de Leibniz sur les minima. Toujours très ferme, il affirme que « le continu n'est pas composé de points; les points sont quelque chose de privatif et non de positif dans le continu. Il en est de même des lignes et des surfaces. Rien de cela ne peut exister solitaire. » Il n'y a pas moyen de comprendre Leibniz sur cette question du continu sans être, comme lui, conceptualiste et voir dans les points, lignes, surfaces, les éléments des solides, éléments privatifs, et nullement positifs, conceptions de limites idéales, nullement réelles.

Nous avons vu Leibniz, à trente ans, professer le conceptualisme; sur ce point, il n'a pas varié, et, à soixante ans, nous le retrouvons le même dans sa dispute avec Wagner, et dans ses lettres à Bernoulli (1).

THESIS I.	
Extensum seu quantum continuum non habet partes.	*Hanc thesim non facio meam.* I
OBJECTIO 1.	
Quantum est vel minimum vel ex minimio conflatum.	*Hoc non admitto, datur tertium nempe continuum.* B
Illud minimum autem est pars continui.	*Nego esse minimam partem continui.* V
Sive dicatur pars, sive terminus, sive principium continui, tamen aliquid erit id est opus.	*Punctum non est aliquid continui nempe positivum, multo minus ejus pars, sed tantum ejus negatio ulterioris progressus seu ejus terminatis.* S

(1) Lettres, Ed. Gerhardt.

Je choisis dans cette longue polémique deux points qui sont résolus négativement par Leibniz et qui modifient légèrement les idées reçues sur la monadologie l'un est relatif *au mouvement intérieur* des monades, et l'autre à leur existence solitaire et séparée du monde.

Wagner avait cru pouvoir définir la substance d'après Leibniz : « L'un, ou la substance est l'être en mouvement ou l'être mû (1). Je ne reconnais pas cette thèse comme m'appartenant, répond Leibniz; la monade ou la substance est l'être agissant, il n'est pas nécessaire qu'elle soit mue. Dieu n'est pas mû, bien qu'il agisse ».

Wagner voyait de grands dangers dans cette thèse qu'il attribuait faussement à Leibniz et qui sapait, suivant lui, la justice et la sagesse de Dieu, l'immortalité de l'âme. Il lui semblait que l'admission du mouvement dans la substance infinie ruinerait la notion de Dieu et de tout ce qui est immuable et indestructible.

Leibniz répond : « Quand bien même on ne pourrait pas les démontrer à l'aide de cette thèse, il ne s'ensuivrait pas qu'on ne puisse les démontrer à l'aide d'une autre ». Il était plus simple de dire que, n'admettant pas la thèse en elle-même, il ne pouvait être responsable des conséquences désastreuses qu'on en tirait contre son système.

La réplique est d'ailleurs plus explicite et nous montre en quoi consistait l'erreur de Wagner. « Selon moi, dit Wagner, toute action est mouvement » — « Toute action, répond Leibniz est jointe à un mouvement, mais ne se fait pas par un mouvement : *omnis actio est motui conjuncta, non omnis actio per motum.* »

« Il est clair, ajoute Leibniz, qu'il n'y a point de mouvement intestin dans les monades, puisqu'elles n'ont point d'étendue, et que tout mouvement à lieu dans l'étendue. Cependant, il y a de l'action dans les monades, et cette action est ce qui change leur état interne. » C'est donc bien la distinction entre l'action et le mouvement ou la véritable analyse du mouvement qui lui a permis de retrouver l'énergie intérieure de l'être, compromise par ses devanciers.

Cette polémique se termine par une pensée sur les monades qui n'a pas été exprimée ailleurs par Leibniz, ou du moins jamais avec le même bonheur : « Mes monades ne vivent point solitaires,

(1) Wagner : *Unum seu substantia est ens in motu seu motum.*

ce sont des monades et non des moines : *Sunt monades, non monachæ* ».

On reconnaît l'esprit de Leibniz. Wagner l'avait poussé à bout par ses objections peu clairvoyantes parfois. Il revenait, cette fois encore, sur l'étendue des monade est leur indivisibilité, sur la nécessité pour elles, disait-il, de mener une existence solitaire, sans quoi elles ne peuvent s'appeler monades. Mais nos monades ne sont pas des moines, lui répond Leibniz; je ne les condamne pas au célibat, elles peuvent entrer dans les composés, elles peuvent se diviser à l'infini, je ne les retiens pas dans leur cellule.

Autrefois, on lui disait : vos monades ne peuvent se soustraire à l'influence du dehors. Du tout, dit Leibniz : mes monades n'ont point de fenêtres. On serait en droit d'en conclure que ce sont des solitaires cloîtrés qui vivent loin du commerce du monde. Du tout, s'écrie Leibniz, mes monades ne sont pas des moines, ma monadologie n'est pas un monastère, leur vie n'est point monastique; et il les montre se mêlant au contact du monde, et à toutes ses agitations, au milieu enfin de la divisibilité infinie de la matière. Cette thèse, si elle n'est pas une boutade d'homme d'esprit, est très remarquable. Elle change en partie toutes les idées reçues sur la monade leibnizienne; elle contrebalance singulièrement, en tout cas, la thèse de la non influence et la formule banale : « mes monades n'ont point de fenêtres », qui avait fait dire à Hegel : « La monade est un être à part ». Ces monades trop resserrées, trop concentrées se détendent et deviennent fécondes.

Organisation des Monades.

Les monades ne sont pas un monde fait, mais un monde à faire. C'est la matière d'un nouveau monde intelligible. Il reste à l'organiser et à le constituer, à montrer enfin l'organisation des monades, leur gradation savante, et leur harmonie. C'est la transition nécessaire à l'harmonie préétablie.

L'idée d'une circulation harmonique joue un grand rôle dans la philosophie de Leibniz ; elle lui servit à expliquer le mouvement des astres. Elle lui sert aussi à expliquer celui des monades. Ceci

n'est point une conjecture gratuite. Le fait est attesté par Leibniz lui-même qui dit : « Je tiens même qu'il se passe dans l'âme quelque chose qui répond à la circulation du sang et à tous les mouvements internes des viscères (1) » ; et par Tiedemann, son meilleur critique, qui a plusieurs pages sur ce qu'il appelle les mouvements harmoniques des monades.

Qu'est-ce donc que la circulation harmonique des monades, suivant Tiedemann? Le voici : « Comme tout est plein, et qu'il n'y a pas de vide des formes, pas plus qu'il n'y a de vide de l'espace, tout mouvement dans le plein enveloppe une circulation harmonique des choses. Les monades, comme forces et principes actifs des choses sont partout répandues dans la matière ; partout et réellement unies avec elles. Ces monades, par leurs mouvements propres, produisent le phénomène de la continuité. D'où vient cette continuité apparente? Elle doit avoir quelque chose de réel pour principe. C'est ce quelque chose que Leibniz cherche dans les mouvements harmoniques des monades, ce qui ne les empêche pas d'avoir leur mouvement propre.

« Une monade dominante est le chef des autres, qui forment ensemble une continuité appparente. Elles en reçoivent toutes leur direction, et la suivent : en sorte que cette masse sans lien réel reste ensemble, tant que durent ces mouvements harmoniques. Et en vérité, c'est là le seul moyen, quand on suppose les substances actives, d'expliquer la continuité. La philosophie, si perspicace, n'a cependant pas assez vu qu'il enlevait aux monades la connaissance et le sentiment, ce qui les exclut de la classe d'êtres agissant par eux mêmes. »

Mais d'où viennent ces mouvements harmoniques? C'est là une autre difficulté qu'il faut résoudre. Ils ne peuvent pas venir (Tiedemann le croit du moins) de la puissance suprême de la monade dominante : car aucune monade n'a une influence extérieure sur une autre. Il ne restait donc qu'une seule voie ouverte à Leibniz ; celle de se représenter, en général, les corps comme des vivants animés et d'expliquer l'influence de la monade dominante de la même manière que celle de l'âme sur le corps. C'est là une des pensées les plus remarquables de Leibniz et qui, vu sa profondeur,

(1) *Nouveaux Essais*, p. 225. Erdmann.

et les heureuses applications qu'il en fait, mérite à juste titre les plus grands éloges. Toutes les monades tendent à l'ordre par leur nature et cherchent partout à former des touts organiques. C'est ainsi qu'elles sont organisées par Dieu. Dans chaque partie de la matière est un monde de vivants, etc. Suit la description si connue, de la matière organisée, du Cosmos de Leibniz.

« D'où viennent ces mouvements harmoniques des monades, continue Tiedemann? D'où vient la domination d'une monade sur l'autre? Pour le comprendre, il faut connaître les parties les plus essentielles de la théologie naturelle. Et ici Leibniz se montre à nous avec la même grandeur, mais les idées sont plus justes que dans ce qui précède. »

J'ai tenu à citer ces pages de Tiedemann, parce qu'elles sont d'un critique connu en Allemagne et même en France. Il en résulte que, pour Tiedemann comme pour nous, l'idée d'une circulation harmonique est ce qui domine toute la partie organisatrice de la Monadologie.

Qu'est ce donc d'abord que l'idée de la *circulatio harmonica* qui revient continuellement dans la philosophie de Leibniz, et avec quoi doit-elle se combiner pour former le monde des monades? Le voici :

La *circulatio harmonica* de Leibniz, qu'il applique tout à la fois aux planètes, aux astres les plus immenses et aux monades, aux êtres les plus microscopiques de la nature, c'est la force qui les fait tous aller dans le même sens :

Il le dit à Huygens : « Je ne me repens point de ma circulation harmonique des planètes, même après Newton, car c'est la force qui les fait toutes aller dans le même sens. »

L'autre force avec laquelle elle doit se combiner, c'est le mouvement propre des monades, l'effort contraire, la force centrifuge, enfin.

Du jeu de ces deux forces résulte le monde, l'univers, le monde en petit, le microcosme, le monde des monades. « Car mon grand principe, disait Leibniz à la reine de Prusse, est celui d'Arlequin, Empereur de la lune, que c'est toujours partout tout comme ici. »

Appliquons donc ces deux forces au monde des monades, et voyons leurs effets.

De même que les planètes sont emportées dans le ciel par des

orbes déférants *et nagent* dans un éther qui les fait tourner dans le même sens, de même, dans le monde des monades, toutes suivent les lois d'une circulation harmonique.

De même qu'au centre de chaque système se trouve un soleil autour duquel tournent d'autres soleils, et qui est lui-même emporté dans le mouvement général du ciel, de même, au centre de chaque composé, de chaque corps, de chaque organe réside une monade dominante ou force centrale, autour de laquelle le mouvement a lieu et qui est elle même emportée dans le mouvement total.

De même que chacune de ces planètes et de leurs satellites, chaque parcelle même de leurs composés a, outre ce mouvement de rotation auquel il obéit, un effort paracentrique, un effort pour s'échapper du centre et continuer en ligne droite son mouvement propre, et elle se sépareraient et se diviseraient, si l'autre force ne les ramenait incessamment sur la courbe dont elles tendent à s'échapper.

De même aussi qu'il s'exerce dans le ciel une divine géométrie dont parle Kepler, et dont il a donné les lois, de même il y a une harmonie et une géométrie des monades, qui a aussi ses lois. Aux formes géométriques, à ces formes parfaites que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point saisies, correspondent, dans le ciel animé des monades et de la vie, ces formes non moins parfaites qui n'ont point d'existence propre, mais qui sont la règle et le lien des existences. Je veux parler des genres et des espèces entrevus par Platon. Les espèces des êtres sont semblables aux ellipses de Képler, elles sont la forme des orbites que la vie parcourt dans son mouvement de circulation autour de son centre immuable.

De même enfin qu'il y a un centre de gravité de l'Univers autour duquel tout gravite suivant une loi, sans perdre la spontanéité et la liberté de son mouvement, de même il y a un centre de gravité des puissances des monades, un point unique vers lequel elles convergent, et devant lequel toute différence s'efface ; et ce point, c'est Dieu.

La vie se développe dans le temps et l'espace dans des sphères déterminées et des limites marquées d'avance. La vie est, pour ainsi dire, versée dans ces moules parfaits qui la contiennent sans la répandre. Et la géométrie des monades consiste à calculer la vie.

La somme de vie est constante, tout comme la force qui meut ces planètes. La matière et le mouvement changent sans cesse. La vie ne change, ne s'accroît ni ne diminue.

Mais ô Leibniz, Newton dit que votre *circulatio harmonica*, appliquée aux astres, est un rêve. Cette circulation harmonique appliquée aux âmes serait-elle aussi chimérique ?

Il y a, dit Leibniz, une infinité de degrés entre les monades, depuis l'état de stupeur où est plongée la monade infinie, jusqu'à celui de réflexions éveillées qui caractérise la monade spirituelle, Commençons par les âmes, pour nous élever jusqu'à l'esprit (1).

La monade âme est le lien des états différents du corps. *Anima est connectere inter se diversos corporis status*, dit Leibniz. Par elle, le passé et le futur existent simultanément, le passé par le souvenir, et le futur par le pressentiment. Dans le corps, il n'y a jamais que l'état du moment. Il est vrai que cet état lui-même est double. En tant qu'effet du passé, il rappelle sa cause, en tant que cause de l'avenir, il rappelle l'effet. Le corps représente donc ses états passés et présents, mais d'une manière confuse non développée. La monade âme, elle, représente divers états tels qu'ils sont, et reproduit le passé, le futur et le présent comme tels : le passé comme passé, le présent comme présent.

(1) C'est un texte inédit de quatre pages commençant par ces mots : «*Infiniti possunt esse gradus inter animas* ».

CHAPITRE IV

DE L'INERTIE ET DE LA CONSERVATION DES FORCES. DE LA STABILITÉ DU MONDE ET DU PRINCIPE DE LA MOINDRE ACTION.

On croit généralement parmi les mathématiciens que ce qui manque à Leibniz, c'est l'idée de l'inertie ; comme il a restitué l'activité des corps, on se croit en droit d'en conclure qu'il a méconnu la passivité, et l'on dit : Leibniz n'a pas l'idée de l'inertie. Voyons si ce reproche est fondé.

Et d'abord, l'idée de l'inertie est une grande idée sans laquelle il n'y a point de mécanique, point d'équilibre, point de science du repos ou statique. A peine on la voit apparaître dans la science qu'elle organise tout. On sait tout le parti que Képler et Descartes en ont tiré. Spinoza va jusqu'à en faire la loi de la vie.

C'est là l'excès que combat Leibniz, et il a raison. Képler et après lui Descartes dans ses lettres ont parlé, nous dit-il, de l'inertie naturelle des corps; et c'est quelque chose qu'on peut considérer comme une parfaite image et même un échantillon de la limitation originelle des créatures pour faire voir que la privation fait le formel des imperfections et des inconvénients qui se trouvent dans la substance ..... La matière est portée originairement à la tardivité ou à la privation de vitesse. Il en parle ici en spiritualiste, en la considérant comme une privation, comme un défaut (1).

(1) Mais il ne nie pas ses avantages pour la mécanique. Dans le langage d'Aristote et de dynamisme que parle ici Leibniz, *privation* ne veut pas dire *négation*. La στέρησις d'Aristote n'est pas un pur rien ; c'est bien déjà quelque chose que cette tardivité de la matiere par laquelle elle modère par sa receptivité l'effet de l'impression qu'elle doit recevoir. Et c'est ce qu'entendait Leibniz par ces mots : l'inertie est une privation ou un défaut, c'est une image et un échantillon de la limitation originelle des créatures, ou du péché.

Mais s'en suit-il qu'elle n'ait plus aucun rôle à jouer dans le monde de Leibniz? Pas le moins du monde. Elle en a très grand et très considérable, et lui-même a fait, dans les actes de Leipsig, 1695, p. 151, un aveu très important. « Je croyais autrefois, dit-il, que le corps est indifférent au mouvement comme au repos; aujourd'hui, je suis bien revenu de cette chimère de l'indifférence, d'après laquelle il serait vrai que le corps le plus grand serait emporté par le plus petit qui le rencontre, sans diminuer de vitesse, et j'attribue aux corps l'inertie ou la résistance au mouvement ». Voilà le dernier état de ses doctrines.

M. Bordas s'étonne que ce soit à l'imperfection des corps que Leibniz attribue la puissance de résister, d'après ce texte de la Théodicée que nous avons cité. Ce langage est celui de tous les grands spiritualistes, depuis Platon. La loi d'inertie, qui implique une puissance de résistance qui se relève dans tout changement d'état, est une loi très belle et très considérable, mais évidemment la cause de la résistance doit être cherchée dans la limite et non dans la force active, sans cela, dit fort bien Leibniz, ce serait agir. Dans la résistance d'ailleurs, Leibniz ne considère pas que l'inertie, il ajoute la considération de l'impénétrabilité, de l'impétuosité, de l'attachement. Il dit que cette idée ne naît point des sens, il la dérive de principes plus élevés, il la ramène à ceux du spiritualisme.

Or, d'après ces principes et la vraie théorie de l'infini, toute limitation a son origine dans l'imparfait, et est une restriction de la force faisant effort pour agir. L'inertie est une limitation. Elle a donc aussi son origine dans l'imparfait; il n'y a pas là, en effet, une force qui devient active, une faculté qui nous fait passer du repos au mouvement, de l'incapacité à la capacité. Cela supposerait, dit Herbart, un changement immanent, dans l'être même, et, par conséquent, le dualisme continu d'un actif et d'un passif. Reste que l'inertie soit ce qu'elle est, une limitation originale de la créature.

M. Bordas, lui, trouve absurde d'attribuer la résistance à l'imperfection des corps. « Descartes remontait du moins, nous dit-il, à la volonté de Dieu, ou a une chose réelle pour investir le repos du pouvoir de résistance. Leibniz le fait dériver du néant. » Du néant, non, nous l'avons montré, mais de la privation, στέρησις, qui n'est pas la même chose; lisez Aristote.

Il est vrai que M. Bordas nous livre à la ligne suivante le secret de cette attaque. Il y formule cet axionne anti-leibnizien qui parait son guide dans cette discussion : à savoir que les corps se composant d'activité et d'étendue, plus ils ont d'étendue ou de masse, plus ils renferment d'activité intérieure ; il eût dû dire au moins *d'inertie* pour parler la langue de Descartes : mais ici M. Bordas ne parle que la sienne (voyez sa théorie de la substance). En tout cas, c'est le renversement de la dynamique de Leibniz. Pour ce dernier, au contraire, moins il y a de matière, plus il y a de force. Les substances agissent, écrit-il à L'Hôpital, *quantum non noxia corpora tardant*. Les monades n'ont pas d'étendue, et elles ont cependant une action intérieure : *actionem intestinam*. M. Bordas dit, au contraire : plus il y a de matière, plus il y a de force, c'est-à-dire, qu'on me passe cette grossière image : si la matière est comme de l'eau et la force comme du sel, à en croire M. Bordas il y aura d'autant plus de sel qu'il y aura plus d'eau ; mais il est étrange qu'il ne voie pas que plus ce sel est étendu d'eau, moins l'eau sera salée. C'est d'ailleurs une imagination grossière, j'en conviens, de se représenter ainsi la force répandue dans la masse la force ne s'y dissout pas, elle reste toujours tout entière sans rien perdre ni rien gagner, elle ne se divise, ni ne se partage, elle est toujours la même, *tota simul*. C'est là, nous l'avons vu, sa différence avec le mouvement ; elle est seulement limitée par les résistances et les efforts réciproques des autres corps ambiants.

Il y a dans tout ceci un malentendu dont Tiedemann peut nous aider à démêler la source : « Tous les anciens, dit-il, quand ils ne sont pas atomistes, regardent la matière comme quelque chose de purement passif. Les partisans de l'émanation la considéraient de la même manière. Quant à Leibniz, il partage aussi ces idées, mais il les précise et les détermine mieux. Il trouve dans la matière deux sortes de propriétés, l'une de nature géométrique, l'étendue, l'autre de nature physique, l'impénétrabilité. De ces deux choses naît l'impénétrabilité du sujet auquel l'étendue est jointe et voilà comment, pour lui, la matière est un sujet étendu. Si l'on suppose que *l'impénétrabilité contient la puissance d'agir ou l'activité,* Leibniz répond que cela *ne provient pas de l'impénétrabilité, mais de l'élasticité.* L'impénétrabilité est ce pourquoi la matière est dans l'espace. Les changements de l'impénétrabilité ne concer-

nent que des changements de lieu. Il n'y a là rien d'actif. Il faut que la forme s'y ajoute pour faire un être complet, ce que Leibniz enfin appelle *materia secunda*.

Ainsi l'on voit apparaître le rôle d'un agent nouveau, et celui-là vraiment dynamique, pour expliquer l'activité des êtres : cet agent, c'est l'élasticité.

L'antitypie ou impénétrabilité, principe purement passif, en appelle un autre : « Non seulement, dit Leibniz, l'étendue, mais encore l'antitypie attribuée au corps est une chose purement passive, et, par conséquent, l'origine de l'action ne saurait être une modification de la nature ». Ce nouveau principe, qui seul explique les actions des corps, coexiste avec l'autre sans nuire à leur impénétrabilité, car il n'a besoin, pour exister, que de la porosité qui s'accommode fort bien avec l'espace plein de Leibniz (deux parties permettant toujours le placement d'une troisième); c'est une force qui n'est pas assez remarquée selon le dynamisme, l'élasticité.

Leibniz a mis dans l'élasticité l'agent qui lui manquait, à savoir une force empruntée à la dynamique ou science des formes qui venait détrôner le mécanisme pur. Les fluides élastiques jouent, suivant lui, le premier rôle dans les actions des corps. Ils leur permettent de rebondir, de tressaillir, de rentrer, pour ainsi dire, les uns dans les autres. C'est là ce qui complète la théorie des monades. L'élasticité lui sert à éviter les sauts dans la nature, à expliquer, par la position des corps nageant dans une mer de fluides subtils, toutes les actions et réactions qu'on y remarque. La dynamique, à ce point de vue, pourrait s'appeler la science de l'élasticité.

Mais la mécanique est celle de l'inertie. La considération de l'équilibre a été notre point de départ; mais elle expire aux limites de l'activité des corps, et, si la pesanteur lui appartient, le mouvement s'est affranchi déjà. Rien ne montre mieux ce dualisme d'un actif et d'un passif, cette réciprocité de l'action et de la passion restitué partout dans la nature par Leibniz. Il est impossible de parler d'inertie sans qu'aussitôt la considération d'activité n'apparaisse; le mot même l'indique : *iners* ce qui n'est pas actif. Donc il y a quelque autre chose dans le corps etc. et, en partant de l'inertie, on arrive nécessairement à ce principe actif qui lui est contraire et qui s'oppose à elle.

Mais la réciprocité est vraie, et, au sein même de l'activité, nous allons voir l'inertie reparaître et présider à la conservation des forces. Il était impossible, en effet, que Leibniz, cartésien comme il l'avait été, n'eût pas vu tout le parti qu'on en tire pour l'ordonnance du monde et la stabilité du *Cosmos*.

Leibniz lui emprunte son plus beau théorème de la *conservation des forces*. Et d'abord Leibniz, rencontrant la loi d'inertie dans Descartes, (Critique des principes) reconnaît que c'est une loi très-belle et très importante. Voilà son point de départ. Et il conclut, toutefois contre Descartes, que le mouvement ne se conserve pas dans la nature, autrement dit que l'application qu'il fait de la loi d'inertie, est fausse. Voilà le résultat de son analyse. Évidemment, entre le point de départ et celui d'arrivée, il y a un abîme. Mais prenons garde, c'est qu'à la conservation du mouvement, Leibniz substitue celle de la force et que l'inertie reparaît et est remise dans tous ses droits. Voilà ce qu'on n'a pas vu et ce qui fait dire encore aux mathématiciens que Leibniz n'a point l'idée de l'inertie.

La loi d'inertie est cet état d'un être qui persévère dans son être et qui le conserve. Persévérer dans son être, se conserver, ce n'est point agir en leibnizien, car ce serait alors accroître son être, ce qui serait contradictoire *ex terminis*. Voici maintenant comment, en partant de cette donnée de la conservation de soi-même, comme d'un passif, Leibniz fut amené à modérer l'activité de la force qu'il avait faite si grande et souveraine du monde. C'est par son beau théorème de la conservation des forces.

Ici, rien ne prouve encore que la force soit active parce qu'elle se conserve; elle peut fort bien être conservée par Dieu, et alors elle est passive en tant qu'elle se conserve. C'est un cas de la loi de l'inertie : la conservation des forces en dépend. En effet, elle ne peut s'augmenter ni décroître, c'est là la thèse de Leibniz; il en résulte que si la force n'est pas Dieu, c'est Dieu qui la conserve. Or, à moins de mettre en Dieu le dualisme d'un passif et d'un actif d'où résulte le changement, la force n'est pas en Dieu, qui d'ailleurs est acte pur, et ne souffre en lui aucun passif, aucune matière.

Mais ce dualisme, qui est exclu de Dieu, se retrouve dans son ouvrage, et c'est ainsi reparaît partout, dans son ordonnance

générale, comme dans la constitution intime de chaque être qui en dépend.

Cette conservation est purement passive, car si, en tant que la force change ou fait effort pour changer, elle est active, en tant qu'elle se conserve, elle ne l'est pas. La loi d'inertie reparaît donc au sein même de l'activité, elle la modère, elle la régit. Leibniz, bien loin de la supprimer, l'a transportée du mouvement aux forces, et s'en sert comme d'un principe régulateur et conservateur du mouvement.

C'est ici que l'on voit bien qu'un homme appartient toujours à son siècle. Le XVII[e] siècle appartient tout entier à cette loi de l'inertie. Sur ce point, Képler, Descartes, Newton, Spinoza, Leibniz, tous les grands génies ne font qu'un. Képler le premier la découvre, Descartes l'énonce en ses *Principes* et s'en sert pour son *Cosmos*, Spinoza bâtit sur elle non seulement le monde physique, mais le monde moral, la vie même. Newton la retient. Leibniz déclare qu'elle est fort belle De la part de Leibniz, le restituteur de la force et de l'activité méconnues, le créateur de la science dynamique, c'est un fait curieux. Il semble, à première vue, que si la nature est purement passive, il est inutile de nous parler tant de son activité. Mais Leibniz a vu que le monde fait du moins effort pour changer, s'il se conserve toujours le même au fond, et seul il a eu l'audace et le génie de réunir les deux forces, active et passive, dans un même sujet. Ainsi la force, active et passive, quand elle change ou qu'elle fait effort pour changer, est passive en tant qu'elle se conserve. L'équilibre du monde est toujours conforme à la loi d'inertie et la force elle-même, prise dans son ensemble, lui obéit.

C'est par là que le théorème de la conservation des forces, présente encore des rapports (nous l'avons vu historiquement) avec la création continuée des cartésiens, qui était une doctrine de passivité plus que d'activité.

Euler, cependant, croit que Leibniz n'a pas l'idée de l'inertie, et se fonde, pour prouver que les leibniziens de son temps y sont contraires, sur les efforts qu'ils attribuent à tous les corps. Ces efforts pour changer ruinent la loi d'inertie suivant Euler.

« Les autres sont plus à craindre, écrit-il à la Princesse, puisque ce sont les fameux philosophes wolfiens. Ils ne se déclarent pas

ouvertement contre notre principe, pour lequel ils témoignent même beaucoup de respect; mais il en avancent d'autres qui lui sont directement opposés. Ils soutiennent que tout corps, en vertu de sa propre nature, fait des efforts continuels pour changer son état, c'est à-dire que lorsqu'il est en mouvement, il fait des efforts pour changer continuellement de vitesse et de direction. »

Cela ruine, suivant lui, le fondement de la mécanique.

Euler ne paraît pas s'être douté de la loi de continuité, qui considère le repos comme un mouvement infiniment petit et *vice versa*.

Mais nous sommes ici à l'origine d'une nouvelle branche de la science dynamique. Je veux parler de la doctrine et de la science du progrès, ou mouvement respectif.

Descartes, malgré ses erreurs, avait fait une très belle analyse du mouvement, et Leibniz lui rend justice. Il avait distingué deux modes du mouvement : 1° la motion seule ou la vitesse, 2° la détermination de cette notion vers un certain côté. « Cette quantité du mouvement respectif vers un certain côté, ou du progrès, dit Leibniz, est proprement la quantité de la direction que M. Descartes a fort bien distinguée de celle du mouvement. » (Lettre à L'Hôpital p. 309). Ainsi, Descartes avait distingué le mouvement du progrès; mais écoutons la suite : « Il s'est trompé en croyant que la quantité du mouvement se conserve même à l'égard de l'âme et point celle de la direction, car c'est justement le contraire. Il se conserve toujours ce que j'appelle la même quantité du progrès vers un certain côté, et cela est justement la règle de la conservation de la même quantité de direction que j'ai avancée dans ma lettre à l'abbé Foucher et démontrée *a priori* ».

Voici les principes, d'après Leibniz :

1° Distinction de la force dans le mouvement : c'est la base.

2° Distinction de trois espèces de forces : la force absolue, la force directive, et la force respective.

3° Conservation de ces forces au même degré dans l'univers ou dans chaque substance particulière.

4° Que les deux dernières forces prises ensemble composent la première ou l'absolue.

5° Qu'il ne se conserve pas la même quantité de mouvement dans le monde.

Nous ne reviendrons pas sur ce cinquième et dernier article; c'est la réfutation du mécanisme cartésien et du panthéisme spinoziste, qui ne se distinguent pas, sur ce point, du matérialisme ou du naturalisme. La confusion de la force et du mouvement, de l'esprit et de la matière, est une grave erreur, si souvent relevée par Leibniz, qu'il est inutile d'insister. Descartes, dit Bernoulli, avait fait une induction fausse; de ce que l'estime de la masse par la vitesse réussit, dans quelques cas, comme dans celui où deux corps sont d'une parfaite élasticité et se restituent après le choc, il étendait cette règle à tous les cas. C'est une erreur : *fallaciam inductionis committentes,*

Descartes supposait un hiatus, creusait un abîme entre les deux règnes, celui du mouvement et celui de la direction, entre le règne des causes efficientes et celui des causes finales. Leibniz rétablissait cet accord, il mettait ces deux règnes en harmonie, il rétablissait la stabilité du monde et de ses lois qu'avait troublée Descartes.

Établissons bien ce point de départ : c'est de la stabilité du monde et de ses lois qu'il s'agit entre Descartes et Leibniz. C'est cette stabilité que Leibniz rétablit contre lui sur un point où il l'avait troublée, et qu'il maintient contre Newton lui-même.

Évidemment, Descartes n'avait rien soupçonné de ces destinées ultérieures de la science dynamique. Elle s'organise et se constitue dans Leibniz. « Je distingue, dit-il, la force absolue et la force dirigeante ou la quantité d'action prise absolument, et cette quantité prise relativement et vers un même côté. »

Dans une lettre à Bernoulli, il explique sa pensée avec plus de détails. Il se conserve, lui dit-il, non seulement la même force absolue ou la même quantité d'action dans le monde, mais aussi la même force de direction et la même quantité de direction vers un même côté, ou la même quantité de progrès, en prenant pour estime le produit de la masse par la vitesse et non le carré. Cette quantité du progrès diffère toutefois de celle du mouvement, en ce que deux corps allant en sens contraire, pour avoir la quantité totale du mouvement, il faut ajouter les quantités de chacun, et l'on aura le produit de la masse par la vitesse; mais pour avoir la quantité du progrès, il faut les retrancher l'une de l'autre, et c'est la différence des quantités de mouvement qui, dans ce cas là, sera la quantité du progrès.

On voit la finesse de ces analyses. Descartes, pour avoir le mouvement total, ajoute les quantités de mouvement (produit de la masse par la vitesse); mais, nous dit Lebniz finement, pour estimer le progrès, nous les retranchons l'une de l'autre, et c'est la différence qui est le progrès; si elle est nulle, il n'y a pas de progrès; si elle est supérieure aux obstacles, deux, trois fois, il y aura deux ou trois fois plus de progrès dans un sens que dans l'autre.

On pourrait voir ici la plus spirituelle critique de l'école moderne du progrès, et, bien que le sujet et l'objet diffèrent, on ne peut s'empêcher de trouver ici dans Leibniz, à son insu, la leçon des utopistes; ils supposent que tout va dans le même sens, il font la somme des mouvements et trouvent un progrès énorme. Leibniz leur apprend qu'il faut retrancher la somme des obstacles de celle des impulsions en avant, c'est le reste qui est le progrès. Ce reste peut être faible ou même nul. C'est de progrès qu'il s'agit, mais de progrès négatifs (1).

Prenons un exemple :

Voici des corps en mouvement qui se choquent ; leur centre commun de gravité reste le même après qu'avant l'action. La quantité de direction est donc constante, c'est-à-dire, dans le cas qui nous occupe, elle est nulle, ou aussi grande d'un côté que de l'autre, sans cela il faudrait supposer que le centre de gravité de l'univers s'avance uniformément en ligne droite à l'infini, ce dont la nature a horreur.

L'hypothèse d'un progrès à l'infini est donc combattue et rejetée par là. Restent les autres suppositions.

La somme du progrès est donc la balance des états opposés et non le produit de la masse par la vitesse où la considération des obstacles est supprimée.

Dans un brouillon de dynamique, Leibniz donne de plus la raison

(1) « Je trouve que si on menait quelque ligne droite que ce soit, par exemple, d'orient en occident par un point donné, et si on calculait toutes les directions de tous les corps du monde autant qu'ils avancent ou reculent dans des lignes parallèles à cette ligne, la différence entre les sommes des quantités de toutes les directions orientales et de toutes les directions occidentales se trouverait toujours la même, tant entre certains corps particuliers, si on suppose qu'ils ont seuls commerce entre eux maintenant, qu'à l'égard de tout l'univers, où *la différence est toujours nulle*, tout étant parfaitement balancé et les directions orientales et occidentales étant parfaitement égales dans l'univers; et, si Dieu fait quelque chose contre cette règle, c'est un miracle. »

de cette loi du progrès. Menez, dit-il, une ligne droite telle qu'il vous plaira. Vous trouverez, en considérant tous ces corps ensemble sans omettre aucun de ceux qui agissent sur quelqu'un de ceux que vous avez pris, qu'il y aura toujours la même quantité de progrès du même côté dans toutes les parallèles à la droite que vous avez prise. Seulement elle est, bien entendu, différente, suivant que les corps vont dans le même sens, ou lorsqu'ils vont l'un contre l'autre. Dans le premier cas, la somme du progrès ou l'avancement total sera la somme des quantités de mouvement particulier; dans le second cas, sera la différence de leur quantité de mouvements particuliers, et on trouvera que la même quantité d'avancement ou de progrès se conserve, c'est-à-dire que la différence des vitesses est la même avant et après le choc. En un mot, le progrès se côserve après le choc. On conçoit, dit Leibniz, la raison de cette loi de la nature. Il est raisonnable que, rien ne s'avançant dehors, le tout composé des corps en mouvement s'empêche moins d'avancer qu'il ne faisait, qu'il y ait, par conséquent, un progrès en avant, par cette absence d'obstacle au dehors » (1).

Qu'était-ce que cette loi de la direction, de la conservation de la direction qui est constante dans le monde? Bernoulli n'a pas de peine à le deviner. C'est la loi du centre de gravité, une loi d'équilibre qui fait que le monde a un centre fixe, immuable, invariable. Il l'écrit à Leibniz en lui disant qu'il accepte ses idées, qu'il est plus que jamais partisan de cette dynamique qui règle ainsi la conservation des forces. « Tu as bien deviné, lui répond Leibniz, comme étonné de la sagacité de son correspondant. *Egregie divinasti principium de conservato semper progressu centri gravitatis coincidere cum principio servandæ directionis.* Comme s'il craignait qu'on ne lui contestât la priorité de sa découverte, il lui rappelle que déjà, en 1689, étant à Rome, il s'entretenait de ces choses, de cette conservation des forces et du centre de gravité du monde avec Auzout, qu'il composa même à cette époque un brouillon de dynamique, mais qu'en passant par Florence il le laissa à un ami qui ne le lui a jamais rendu.

Nous pénétrons ainsi dans un des mystères les plus curieux de la nature. Bernoulli a deviné le secret de Leibniz, c'est que la con-

(1) *Essai de Dynamique*, Œuvres de Leibniz. Firmin Didot. T. 1.

servation de la force directrice dans le monde et celle du centre de gravité de l'univers sont une seule et même chose, ou du moins qu'ils sont en rapport, en harmonie constante. C'est ainsi que la stabilité du monde est maintenue (1).

En lisant cette correspondance scientifique de Leibniz avec les Bernoulli, dont les deux tiers sont consacrés à donner les principes de la dynamique, nous nous élevons aux lois des systèmes qui régissent l'univers, qui poussent les mondes contre les mondes, et empêchent que les corps ne se brisent contre les corps, les sphères contre les sphères.

La grande idée de la stabilité du monde, à peine entrevue, passionne son correspondant. Je conçois, dit Bernoulli à Leibniz, comme illuminé par ces idées, la machine du monde comme un corps suspendu à son centre de gravité, mais dont cependant les parties libres se meuvent autour du centre de manière à garder un perpétuel équilibre.

On pénètre ici dans le mystère du monde tel que Leibniz l'enseigne à Bernoulli, c'est-à-dire au cœur de sa philosophie la plus ésotérique. Cet équilibre observé par Descartes se conserve et se retrouve, c'est ce que nous avons prouvé pour la conservation des forces, mais il a lieu, non seulement pour la force absolue qui se conserve, il a lieu aussi pour la force de direction, ce que Descartes ignore, où quelque soit le mouvement des parties, le centre de gravité ou de puissance se conserve; et tout reste en équilibre.

Il y a un progrès, même dans l'état d'équilibre, si l'on veut, mais progrès constant, uniforme, et, par conséquent, insensible; l'équilibre n'en est pas troublé. Quant à ce progrès à l'infini, qui ferait avancer le centre de l'univers indéfiniment sur la ligne droite, la nature en a horreur, et il est rejeté par Bernoulli et par Leibniz. Leibniz nie le progrès violent, le déplacement absolu du centre de gravité des puissances de ce monde, qui aurait pour effet de le faire aller indéfiniment sur la tangente; il le ramène sur son axe, il le maintient dans sa voie, mais il ne nie pas le progrès insen-

(1) « Un excellent mathématicien, dit Leibniz, avait coutume de dire que le centre de gravité était une supposition hardie, mais heureuse. En effet, cette propriété de l'étendue est générale, soit ligne, surface ou solide, qui fait qu'elle a un certain centre de gravité unique et du nombre des propriétés que j'appelle paradoxes, c'est-à-dire dont on a raison de soupçonner d'abord qu'elles sont impossibles. »

sible. La loi de continuité intervient, pour en montrer l'ordre intérieur et l'harmonie parfaite.

Newton ne croyait pas à la stabilité du monde, comme Leibniz et Bernoulli, Leibniz se moque, dans une lettre à Clarke, des newtoniens : « Ils ont, dit Leibniz, une plaisante idée des ouvrages de Dieu. Selon eux, Dieu a besoin de remonter de temps en temps sa montre, autrement elle cesserait d'agir; il n'a pas assez de vue pour en faire un mouvement perpétuel; cette machine de Dieu est même si imparfaite, selon eux, qu'il est obligé de la décrasser de temps en temps par un concours extraordinaire, et même de la raccommoder, comme un horloger son ouvrage, un horloger qui serait d'autant plus mauvais maître qu'il serait plus souvent obligé de le retoucher et de le corriger. Selon mon sentiment, la même force et la même vigueur y subsistent toujours et passent seulement de matière en matière, suivant les lois de la nature et le bel ordre préétabli, et je tiens, quand Dieu fait des miracles, que ce n'est pas pour soutenir les besoins de la nature, mais pour ceux de la grâce. En juger autrement, ce serait avoir une idée fort basse de la sagesse et de la puissance de Dieu ».

« J'ai repris la série des controverses philosophiques avec Newton écrit-il encore, ou plutôt avec son champion, l'aumônier du roi, Clarke. Il ne veut pas que Dieu soit une intelligence supérieure au monde. Je lui ai demandé s'il entendait en faire l'âme du monde. Mais il est surtout faible quand il veut défendre l'opinion des newtoniens sur la diminution naturelle et la cessation des forces actives dans le monde si Dieu ne les répare. On voit par là que Newton et ses sectaires n'ont pas encore la vraie science de la dynamique. D'après nos principes, il se conserve toujours la même quantité de forces ».

« Newton, lui répond Bernoulli, a donc enfin levé le masque, j'aime mieux le voir descendre dans l'arène en personne pour y combattre ».

Ainsi Newton croyait à la dégénérescence des forces, à la diminution spontanée de l'activité dans le monde, au besoin d'une main réparatrice, miraculeuse qui en réparât les défaillances. Leibniz, lui, agité de pressentiments plus modernes, croyait du moins à la conservation des forces, à leur indestructibilité; il replaçait le monde sur son centre de gravité, il n'admettait pas le

miracle de sa réparation : mais de là à l'augmentation spontanée des forces qui le meuvent, à l'accroissement du capital qu'il a reçu, il y a un grand pas, et Leibniz non plus ne l'a point fait. Le capital est fixe, le fonds de roulement est le même, l'emploi seul est différent et les combinaisons variées. La création simultanée des forces, de toutes les forces de l'univers, matière et esprit, qu'il avait substituée dans les derniers temps à la création continuée des cartésiens ne lui permettait pas de supposer la création de forces et d'énergies nouvelles. Elle le sauvait du moins de la nécessité d'admettre de continuels miracles dans l'ordre de la nature.

Leibniz, après avoir préparé Bernoulli, lui découvre enfin les nouvelles lois de la communication des mouvements.
« Il est vrai, lui dit-il, que ces deux lois jointes ensemble, l'une de la conservation de la force absolue et l'autre de la direction déterminent les lois des mouvements ou rencontres, *(concursuum)* pourvu qu'on suppose que les corps qui se rencontrent sont durs ou, ce qui pour moi est la même chose, parfaitement élastiques. Voici le calcul que j'ai l'habitude de faire, et cette communication, je pense, ne sera pas désagréable. Appelons le progrès vers un même côté des corps A et B avant le choc, dans le 1er V, dans le 2e Y, et, après le choc, dans le 1er X, dans le second Z. S'il arrive que les corps ne tendent pas vers les mêmes côtés que le centre de gravité, le progrès de celui qui tend vers le côté opposé sera nul.»

Soit V et Y les progrès de deux corps avant le choc, X et Z les progrès des ces mêmes corps après le choc : $V-Y = Z-X$ voilà l'équation de la loi du progrès dans Leibniz. C'est-à-dire la différence des deux états avant le choc est la même que la différence des deux états après le choc. Donc le choc n'a rien fait, et le progrès est constant et ne saurait se perdre dans le monde; tout y progresse, mais d'une manière insensible.

Si le progrès est insensible et ne varie pas avant et après le choc, quelle sera donc la véritable estime du progrès?

Evidemment, ce sera un principe calqué sur cette marche élémentaire et simple de la nature, un principe du moindre changement, le principe de *la moindre action*.

En 1751, l'Académie de Berlin était occupée à juger le procès intenté par Kœnig à Maupertuis son président. Le débat portait

sur le principe de la moindre action. Ce principe dont Maupertuis se servait, comme on sait, non seulement en physique, mais en théologie et en métaphysique, sur lequel il avait fondé toute sa cosmologie, avait eu son histoire avant Maupertuis et avant même qu'il y eût une Académie de Berlin. C'était le fondateur de cette Académie, Leibniz, qui l'avait le premier découvert. Justement blessé des prétentions qu'affichait Maupertuis à la jouissance exclusive de ce principe, un de ses collègues, Kœnig, entreprit de le lui montrer dans ses prédécesseurs et surtout dans Leibniz. Il citait alors à l'appui de son opinion un texte emprunté à une lettre de Leibniz à M. Hermann, mathématicien à Padoue, chez M. l'abbé Fardella. Il prouvait alors surabondamment par la raison et par des preuves tirées de la métaphysique que ce principe, dont Maupertuis cherchait à rattacher faussement l'origine à la philosophie newtonienne, sans doute pour nous donner le change, ne pouvait naître de la philosophie de son rival et n'était qu'un corollaire de la loi de continuité.

L'Académie s'émut de cette querelle, qui lui paraissait attaquer l'honneur d'un de ses membres. Maupertuis parvint à persuader à deux de ses collègues qu'il y allait de l'honneur de l'Académie. Euler prit fait et cause pour Maupertuis contre Kœnig. Un hasard heureux servit cette cabale. Le texte cité par Kœnig fut accusé d'être faux, la lettre du 16 octobre 1707, adressée à Hermann, ne s'étant pas retrouvée à Bâle où on la fit chercher et où elle ne pouvait être. Kœnig fut condamné.

Dans les mains de Maupertuis, ce petit fait devint le nœud de ce grand procès. On écrivit à Bâle pour faire collationner ce texte ; il ne s'y trouva pas, et, chose singulière, on chercha partout, excepté à Hanôvre, dont Berlin n'est éloigné que de quelques lieues et où l'on aurait pu trouver de quoi trancher la question. Kœnig fut déclaré faussaire, ou tout au moins son texte apocryphe, et bien qu'il eût donné sa démission en envoyant ce cartel à Maupertuis, le président le fit rayer de la liste des membres et le poursuivit jusque dans la tombe.

Quand on lit les actes de cette discussion, on a peine à comprendre tout le bruit qu'a fait Maupertuis pour s'assurer la priorité d'un principe qui se trouvait déjà non seulement dans Leibniz, mais dans ses prédécesseurs immédiats, Descartes et Spinoza ; ou plutôt,

on le comprend, s'il voulait étouffer sous ce bruit la voix de Kœnig qui revendiquait avec raison les droits de Leibniz auxquels il joignait d'ailleurs Malebranche et S'Gravesande. Pour nous, nous n'irons pas, quand nous avons sous les yeux les actes de cette querelle, discuter l'authenticité du texte cité par Kœnig (1).

(1) On s'étonne que Dutens n'ait pas mieux rempli ses devoirs d'éditeur. Il eût dû au moins consigner ici le résultat de ses recherches. S'était-il, lui aussi, adressé à Bâle dont Genève, le lieu de son édition, est voisin, au lieu d'aller à Hanôvre? Les Catalogues de Hanôvre indiquent positivement, parmi les correspondants, *Hermann J. Math. aus Paria an, und von Leibniz Mathemathischen inhalts 1704*. Dutens nous a donné 28 lettres latines, tant de Leibniz que de Hermann, dans le tome III, la 1re datée de Berlin, 24 novembre 1704, et la dernière du 3 octobre 1715. D'où tenait-il les originaux, où les a-t-il vus? En Suisse, sans doute; mais les a-t-il conférés avec les lettres indiquées dans les Catalogues de la Bibliothèque de Hanôvre, qui sont les réponses d'Hermann et les brouillons de Leibniz! On chercherait en vain dans Dutens la réponse à ces questions. Seulement, Dutens au lieu de ces recherches nous donne, entre les lettres XV et XVI, comme s'il était de connivence avec Maupertuis, le jugement de l'Académie de Berlin qui déclare la lettre apocryphe sans aucun commentaire et sans explication aucune. Que dire de ce procédé qui consiste à intercaler dans une correspondance suivie une page d'extraits des mémoires de l'Académie de Berlin destinée à en faire suspecter l'authenticité. Au reste, voici cette intercalation de Dutens au t. III p. 531 (observation des auteurs des mémoires de l'Académie de Berlin).... « C'est ici que devrait se trouver la lettre citée par M. Kœnig, du 16 octobre 1707. Elle ne s'y trouve point. Elle n'a ni la liaison, ni le rapport qu'elle devrait avoir avec celle qui la devait précéder, ni avec celle qui la devait suivre, ni avec aucune des autres de ce recueil; en un mot, on ne saurait faire, pour la maintenir, de supposition qui ne fût pleine de conséquences fausses. Au milieu d'un long commerce de lettres toutes latines et toutes mathématiques, on verrait Leibniz tout-à-coup changer de langue et de texte, écrire une lettre française, pleine de métaphysique, à un Allemand avec lequel il n'avait jamais parlé de métaphysique, lui prédire l'étonnante propriété des polypes, lui révéler des découvertes, dont il n'a jamais dit un mot à Bernoulli, avec qui il était bien dans un autre commerce d'intimité et de sublimité; le principe de la moindre quantité d'action, ces merveilles de la physique céleste, qu'il aurait mieux aimé cacher à son ami et au public, pour jouir de la gloire qu'en a tirée M. Euler, lorsqu'il les a découvertes quarante ans après, par des routes qui n'étaient ni frayées, ni connues du temps de Leibniz.

M. Bartholmess a parlé de ce procès dans le tome I de son histoire de l'Académie de Berlin, où il laisse entendre que Kœnig pourrait bien avoir eu raison en droit, sinon en fait. Il remarque fort à propos que Kœnig s'était très mal défendu dans cette affaire et avait aussi très mal défendu Leibniz et surtout sa lettre dont Henzi, depuis décapité à Berne, pour crime contre l'État, lui aurait fourni la copie. Il est très vrai que Kœnig, ne connaissant pas les textes que nous avons cités, avait compromis sa cause en citant mal à propos comme écrite à Hermann, mathématicien à Padoue chez M. Fardella, une lettre qui, selon toutes les vraisemblances, n'a pas dû lui être adressée, du moins en français, au lieu de s'appuyer sur les textes tout aussi certains que nous avons retrouvés à Hanôvre et que nous avons cités dans la 1re partie de ce mémoire (on peut voir aussi le savant mémoire de M. Damiron sur Maupertuis aux pages 132 et suivantes). Si l'on pouvait pécher par excès de justice ce serait le tort de l'auteur de ce mémoire qui, avec une haute impartialité philosophique, et ne se trouvant

Kœnig, dont la voix fut étouffée, avait raison, et, quand bien même la lettre à M. Hermann, mathématicien à Padoue, laquelle l'énonce si clairement, ne se serait pas retrouvée à Bâle, où elle ne pouvait pas être, cela ne prouvait pas qu'elle fût apocryphe; et d'ailleurs, la correspondance avec les Bernoulli et de nouveaux textes retrouvés à Hanôvre viennent la confirmer, et au besoin y suppléer. On ne contestera pas l'importance de ces textes. Le principe de moindre action qui a pu être modifié par Maupertuis lui-même est toutefois un corollaire de la loi de continuité, d'après laquelle tout se fait dans la nature par changements insensibles. Mais, non seulement la loi, mais le calcul du moindre changement s'y trouve, et c'est un fait que nous avons constaté dans la partie historique de ces études. Si donc Kœnig a eu le tort d'accuser sans preuves Maupertuis de plagiat, Maupertuis et Euler ont eu le tort bien plus grave de nier que cette loi fût d'accord avec la philosophie de Leibniz, quand elle était impliquée dans la loi de continuité, et de nier que Leibniz se fût servi du calcul qui est fondé sur cette loi, quand il l'a non seulement employé, mais poussé à sa perfection.

La *computatio minimæ variationis* déjà connue de Descartes, employée à faux par Spinoza, rectifiée par Leibniz (1) lui a servi à critiquer les lois cartésiennes du mouvement ; comment après cela supposer qu'elle ne lui a pas servi à établir les vraies. Au reste, cette fois les textes sont cités, et on ne dira plus, comme Euler, qu'ils sont apocryphes.

Ne rentrons pas dans ce procès où Voltaire intervint et qui fut jugé par l'opinion d'une manière peu favorable à Maupertuis, et contentons-nous de faire observer que, de Descartes à Leibniz, et de Leibniz à Maupertuis, c'est-à-dire de la *computatio minimæ variationis* au principe de la moindre action, le rapport est évident.

Descartes disait : « Quand la nature change, elle change le moins possible ; » et il basait là dessus ce que Spinoza et Leibniz appellent le calcul du moindre changement.

pas suffisamment informé, ne prend parti ni pour ni contre Maupertuis. M. Bartholomess nous paraît toutefois avoir pleinement raison de conclure contre : « Si Maupertuis, dit-il, avait gagné son procès devant l'Académie, il l'avait perdu devant l'Europe, et ce fut cette perte qui causa sa mort. »

(1) Voir, dans la première partie, la preuve des faits qu'on ne peut que rappeler ici.

Leibniz, après Descartes, disait : « Quand la nature change, c'est par des changements insensibles », et il trouvait là le fondement de sa loi de continuité. Seulement, il employait le calcul du moindre changement à redresser les erreurs de Descartes qui s'en était servi à faux.

Muapertuis enfin disait : « Lorsqu'il arrive quelque changement dans la matière, la quantité d'action employée pour ce changement est toujours la plus petite qu'il soit possible », et il déduisait de là les lois du mouvement.

Où est le principe nouveau? C'est toujours le principe du moindre changement, le principe de Descartes et de Leibniz. Mais peut-être le calcul basé sur ce principe appartient-il en propre à Maupertuis? Nullement, Descartes s'en est servi, et c'est Leibniz qui nous l'apprend après Spinoza, lequel a vingt pages sur ce sujet, et vingt pages tirées, comme il le dit, de Descartes, où il ne fait que traduire ses principes à la manière des géomètres, Les applications, du moins, sont différentes? Point du tout. C'est, de même, à déduire les lois du mouvement que Maupertuis emploie ce principe et ce calcul, et s'il l'étend en cosmologie et en théologie naturelle, là encore il n'est pas bien certain qu'il ne rencontrera pas Descartes et Leibniz.

Concluons donc, avec la raison et la justice, que Maupertuis n'est pas l'inventeur de ce principe ni de ce calcul, ni même des applications qu'il en fait.

On avouera, dès lors, que la prétention de Maupertuis à nous donner sa loi de la moindre action comme un principe entièrement neuf et sans précédent dans l'histoire des sciences est insoutenable, et que s'il l'a trouvée de lui-même, sans l'emprunter à Leibniz ou à Descartes, il ne peut du moins, comme Leibniz par rapport à Newton, plaider que sa découverte est contemporaine, et, pour ainsi dire, simultanée. La loi de continuité, la *computatio minimæ variationis* avaient déjà eu leur histoire avant la naissance de Maupertuis, les lois du mouvement étaient fondées sur ce calcul, et il ne pouvait prétendre à tourner un nouveau feuillet dans cette partie des sciences mathématiques et physiques. Il faut s'étonner bien plutôt que la connaissance de la philosophie de Descartes et de Leibniz et le sens de leurs plus fécondes découvertes aient aussi complètement manqué à Euler et à toute cette fraction de l'Acadé-

mie de Berlin qui élimina Kœnig, seul soutien de la vérité dans cette affaire.

On s'étonne après cela de voir Maupertuis nous vanter les merveilleux usages de son principe de la *moindre action* pour la solide piété et le besoin d'une providence par dessus celui de Descartes et celui de Leibniz, d'où il est issu. En quoi met-il le le monde dans une dépendance plus grande du Créateur, que ces lois que Leibniz emprunte à sa sagesse et à sa bonté, que ce dogme de la création continuée par lequel Descartes, bien loin de soustraire le monde à l'empire de la divinité, l'y rattachait par une irrésistible inertie?

Mais il y a des préoccupations singulières et qui résistent à l'étude des textes. Telle est celle de l'Académie de Berlin.

Jacques et Jean Bernoulli n'étaient pas là pour l'éclairer et pour témoigner de la vérité en faveur du fondateur de la dynamique. Quand Maupertuis vint mourir à Bâle, au sein de la famille de ces grands mathématiciens, on eût pu lui montrer sa définition de *l'action* vingt fois répétée dans les lettres de 1696 et 1697, et son principe partout comme le soutien de la véritable estime dynamique. Mais Euler, au lieu de vérifier sur pièces, s'est lancé dans une série de déductions fausses où il veut mettre Leibniz en opposition avec lui-même, et prouver que sa philosophie ne comportait pas ce principe. Elle le comportait si bien qu'elle est fondée sur lui, et lui même, pour qu'on ne s'y trompe point, l'appelle, dans ses notes confidentielles, du même nom : *computatio minimæ variationis*. Contester à Leibniz la possession de ce principe, c'est lui contester une des sources les plus fécondes de ses découvertes, et sa loi de continuité tout entière, avec ses applications mathématiques et physiques. En somme, Leibniz n'a pour cette loi qu'un seul compétiteur sérieux, c'est Descartes (1). Quant à Maupertuis, il est venu trop tard. Mais Leibniz ayant corrigé Descartes, s'il n'est pas le premier inventeur, est du moins le plus exact.

Il fallait d'ailleurs que ce procès ait vivement préoccupé Euler pour qu'il y revienne en 1760, dans une de ses lettres à une princesse d'Allemagne, à propos des monades. On ne s'explique pas, par exemple, comment Euler pouvait dire que cette loi n'est pas

(1) Voir dans la première partie, le chapitre 5.

d'accord avec les autres principes de Leibniz. Est-ce avec la loi de continuité qu'elle n'était point d'accord, la loi de continuité d'après laquelle il n'y a pas de changement sensible, mais seulement de petites différences; ou bien avec le principe de la raison suffisante, d'après laquelle il n'y a jamais plus dans l'effet que dans la cause, qui exclut tout changement violent puisqu'elle est elle-même en repos?

Mais il est inutile d'insister; les lettres à Bernoulli viennent de nous montrer que le monde change si peu que ses changements sont insensibles, que non seulement la force absolue ne change pas, mais que la force relative est elle-même invariable, que le progrès enfin est insensible, que le centre de gravité du monde est fixe, ou si près de l'être, que tout changement de direction est impossible, que toute direction contraire est annulée et tout progrès dans un autre sens négatif, que le monde est stable.

Et c'est devant de telles preuves qu'Euler veut prouver à sa princesse que Leibniz ne s'est pas douté du principe de la moindre action! Il faudrait bien plutôt renverser cette thèse et dire que, dans son horreur pour le changement violent, il n'en laissait subsister aucun, qu'il était bien inutile de mettre le monde en mouvement pour l'éliminer ainsi, et que l'inertie qui paraissait exclue reparaît jusque dans la conservation des forces. On se demande avec quelque inquiétude ce que devient le progrès, s'il est insensible, et l'on serait tenté de dire que si Leibniz ne l'a pas nié en paroles, il l'a annulé de fait. C'est là ce qui reste à examiner.

Mais il nous reste à détruire un dernier doute dont quelques esprits très philosophes sont touchés. On reconnait que le Dieu de Leibniz est bon ménager, qu'il doit par conséquent être économe de l'action. On reconnait encore qu'il suit les voies les plus faciles: *vias faciliores*, et les plus courtes : *breviores*; ailleurs Liebniz dira : les plus déterminées et les plus simples. On ne conteste donc pas en théorie le principe de la moindre action; seulement on est frappé, dans la pratique, de la richesse des effets produits, de la fécondité presque infinie de ces êtres simples, et l'on dit que Leibniz contredit ainsi en pratique le principe de la moindre action par le résultat final, qui est la richesse, la variété, la plus grande somme d'effet possible. Leibniz n'a-t-il pas dit quelque part : « On ne saurait se figurer la nature trop libérale : elle l'est au delà de tout ce qu'on peut imagi-

ner : les uns semblent la faire prodigue, les autres la déclarent chiche : mais elle est comme une bonne ménagère qui épargne là où il faut pour être magnifique en temps et lieu ».

Ne doit-on pas, avec bien plus de raison encore, le dire de la Providence, qui est un peu plus que la nature. Telle est l'objection. La seule conclusion qu'on peut tirer du texte de Leibniz, c'est que la nature est économe; c'est la conclusion que lui-même en tire : elle est, dit-il, bonne ménagère. Or, le principe de l'économie, bien loin de violer celui de la moindre action, s'y rapporte et l'explique (1). Sa formule, tirée de Leibniz lui-même, est celle-ci : *ut quam minimo sumptu quam maximus prœstetur effectus.* Etudions la : il y a deux choses dans ce principe, un minimum de dépense et un maximum d'effet produit. Voyons maintenant à laquelle de ces deux parties se rapporte l'action, d'après Leibniz : est-ce à la dépense du souverain architecte, est-ce à l'effet produit? Pour répondre à cette question, qu'on veuille se rappeler la théorie de la puissance d'après Leibniz; on y verra avec quel soin jaloux Leibniz défend contre Bernoulli la distinction qui lui paraît fondamentale entre l'action et l'effet produit. L'effet, dit-il, n'est pas l'action : dans l'effet on ne considère que le côté mathématique et formel de la chose. Dans l'action intervient doublement la considération de l'espace et du temps, du temps dont Dieu est surtout ménager. L'action est donc distincte de l'effet, et il ne reste plus qu'une seule affirmation, c'est que l'action représente la dépense : en effet, le temps, nous dit Leibniz, entre dans la considération de l'action. Or le temps doit être ménagé : ce qui coûte ce n'est pas l'effet, c'est l'action ; l'action représente donc la dépense dans les plans du souverain architecte ; et l'action doit être un *minimum.* C'est si bien sa pensée que toujours il se défend de négliger le temps dans la mesure de la puissance. « Il s'en faut tellement, dit-il, que je néglige la considération du temps, que j'en fais bien plutôt la base de toute mon estime. » Dès lors

(1) Comme cette loi établit qu'entre le but et les moyens, pour tous les changements qui arrivent dans le monde, il existe toujours une convenance telle, qu'on n'y voit jamais employée une plus grande quantité d'action que le changement n'en requiert, cette loi a depuis été appelée loi de l'économie. Sous ce titre, elle a été admise dans la cosmologie métaphysique, à la suite des lois de causalité, des indiscernables, de la continuité, de la plus grande variété, de la conservation universelle, de la finalité et d'autres principes analogues. Elle peut, aussi bien que ces autres principes, servir à justifier, à éclaircir la croyance à l'existence de Dieu. Bartholmess, t. 1, p. 346.

la question posée n'en est plus une; du moment que l'action est la dépense, et qu'elle est distincte de l'effet produit, on comprend très bien comment le minimum d'action se trouve toujours avec le maximum d'effet dans les plans du grand économe. Un bon économe fait beaucoup avec peu. Ainsi fait l'auteur du monde. Les monades ne sont pas autre chose, c'est un minimum d'action produisant son maximum d'effet. Et cette définition de la monade, que nous avons établie historiquement, est tellement leibnizienne que nous avons cru pouvoir y rapporter toute la monadologie. Oui, si l'on nous demande quel est, au point de vue théorique, le principe qui, *a priori*, lui a donné l'idée de ses monades, nous répondrons sans hésiter que c'est cette règle invariable de toutes ses constructions mathématiques et philosophiques : *ut minimo sumptu maximus præstetur effectus*. Faire beaucoup avec peu. Mais en quoi ce principe de l'économie ou de la simplicité des voies conciliées avec la richesse des effets choque-t-il le principe de la moindre action? Nous venons de voir qu'il s'y rapporte et qu'il l'explique. Toujours Leibniz a voulu réunir ces deux choses, un *minimum sumptus*, et un *optimum formæ*.

L'optimisme lui-même en dépend : toujours les formes les meilleures et les plus parfaites au moins de frais possibles ; voilà la monadologie, base de l'optimisme. L'objection que nous avons réfutée tient à ce que l'on confond deux choses très distinctes, l'action et l'effet produit. L'action est un *minimum*, l'effet produit peut être un *maximum*.

Plus on étudie la constitution intime du monde de Leibniz et de ses monades, plus on est convaincu que le principe de la moindre action est dans Leibniz, qu'il y est non seulement historiquement, mais logiquement. L'histoire et la raison nous l'ont prouvé.

Ce principe est la mesure du progrès.

En appliquant ce calcul au monde, à son centre de gravité, à sa direction, qui est constante, Leibniz arrive à démontrer que le monde est stable. La stabilité de l'univers, voilà le but qu'il poursuit, en partant de Descartes mais en le corrigeant, but poursuivi même contre Newton.

S'il y a un progrès, il est insensible, lent et continu, mais le seul progrès durable, réel, constaté, c'est la conservation de la force. De ce point de vue, il serait insensé de ranger Leibniz parmi les

partisans du progrès indéfini, progrès rectiligne, comme l'appelait si bien Bernoulli, dont la nature a horreur, ajoute-t-il.

Toutefois, si, cédant à une induction que l'harmonie préétablie du monde corporel avec le spirituel légitime et que Leibniz lui-même favorise, on voulait rechercher les rapports de l'un et de l'autre, on trouverait certaines analogies fondées sur l'accord des causes efficientes et des causes finales.

Dans ses principes de philosophie, démontrés par la méthode des géomètres, Leibniz, par l'intermédiaire de son disciple Hanschius, explique ainsi sa double loi :

Theorema CXXIII.

Lex naturæ qua eadem virium motricium quantitas et eadem directio totalis in universo corporeo conservantur est principium harmoniæ inter duo regna naturalia.

Il la démontre en se fondant sur l'horreur du vide, d'une part, et l'indestructibilité des monades de l'autre. Et enfin il dit qu'elle est le principe de l'harmonie entre les deux règnes de la nature, celui des causes efficientes et celui des causes finales.

L'harmonie des deux règnes est donc la pensée dernière de Leibniz. C'est elle qu'il cherche en découvrant ces lois. Le règne des causes efficientes et des causes finales se réunissent en ce point auquel le ciel et la terre sont attachés. La conservation des forces, le centre de gravité du monde maintenu malgré tous les changements et ce point unique devant lequel tout progrès en sens contraire est annulé, tout mouvement anéanti, le centre des puissances enfin cherché et trouvé : voilà le dernier mot de Leibniz et de son système dynamique. On aperçoit là poindre déjà comme un germe l'*indifferenz punct* de Schelling, d'où se développera le plus vaste système d'une philosophie de la nature, point fixe et permanent entrevu par Leibniz, quand il dit : *imminutio differentiarum seu accessus ad punctum permanens.*

Mais alors, où est le progrès véritable, où est la perfection des formes? Ce règne des causes efficientes que vous réglez suivant ces lois, c'est encore le règne de l'inertie. Il semble que Leibniz ne se soit tant éloigné de Descartes et de Spinoza que pour y revenir. Il semble que la spéculation métaphysique tourne dans ce cercle

fatal du mécanisme. Car enfin, ce problème de la stabilité du monde, qui occupait Leibniz et Bernoulli, il semble que ce soit un problème de mécanique. La mécanique serait-elle le dernier mot de tout, même pour Leibniz. Je vois Bernoulli comme en extase devant ce centre du monde autour duquel gravitent tous les êtres, sans pouvoir avancer ni reculer. Est-ce donc là le dernier mot de la métaphysique? Toujours des lois fatales, un mécanisme inflexible et rien qui s'en écarte, tout essor en sens contraire, tout progrès différent est brisé. Il faut que tout tourne suivant des lois. Je comprends presque cette accusation que Clarke a portée contre Leibniz mourant dans sa dernière réponse.

« Il n'est pas moins surprenant que l'auteur répète encore, en termes formels, que depuis que le monde a été créé, la continuation du mouvement des corps célestes, la formation des plantes et des animaux, et tous les mouvements des corps humains et de tous les autres animaux, ne sont pas moins mécaniques que les mouvements d'une horloge. Il me semble que ceux qui soutiennent ce sentiment devraient expliquer en détail par quelles lois de mécanisme les planètes et les comètes continuent de se mouvoir dans les orbes où elles se meuvent, au travers d'un espace qui ne fait point de résistance; par quelles lois mécaniques les plantes et et les animaux sont formés, et quelle est la cause des mouvements spontanés des animaux et des hommes, dont la variété est presque infinie. Mais je suis fortement persuadé qu'il n'est pas moins impossible d'expliquer toutes ces choses qu'il le serait de faire voir qu'une maison ou une ville a été bâtie par un simple mécanisme, ou que le monde même a été formé, dès le commencement, sans aucune cause intelligente et active...

« Les phénomènes même de l'attraction, la gravitation ou l'effort, (quelque nom qu'on lui donne) par lequel les corps tendent l'un vers l'autre et les lois, ou les proportions de cette force, sont assez connues par les observations et les expériences. Si M. Leibniz ou quelque autre philosophe peut expliquer ces phénomènes par les lois du mécanisme, bien loin d'être contredit, tous les savants l'en remercieront ».

A cela, que répond Leibniz?

L'harmonie des deux règnes est sa pensée dernière. La nature, dit-il en finissant ses remarques sur Descartes, a un empire dans

un empire et comme un double règne, celui de la raison et celui de la nécessité, ou bien encore celui des formes et celui des particules de matière. Car, de même que tout est plein d'âmes, tout est plein de corps organisés. Ces deux règnes qui se touchent sans se confondre sont gouvernés chacun suivant son droit, et il serait aussi absurde de chercher la raison de la perception et du désir dans les modifications de l'étendue que de demander la raison de la nutrition et des fonctions organiques aux formes ou âmes. Mais cette substance souveraine, qui est la cause universelle de tout, fait, suivant sa sagesse et sa puissance infinies, que ces deux séries si diverses se rapportent et s'accordent parfaitement comme si elles étaient régies par une mutuelle influence ; et, que vous considériez la nécessité de la matière et l'ordre des causes efficientes, rien n'arrive sans une cause suffisante pour l'imagination, rien ne viole les lois mathématiques du mécanisme ; soit que vous contempliez comme un monde intelligible la chaîne d'or des causes finales et l'univers des formes où se réunissent en un, par la perfection de leur souverain auteur, les deux sommets de la morale et de la métaphysique, rien ne se fait sans une souveraine raison. Le même Dieu est la forme éminente et efficiente des choses et leur fin et leur raison dernière; c'est à nous d'adorer sa trace dans la nature et de méditer, non seulement sur les instruments de ses œuvres et la mécanique qui lui sert à former les choses matérielles, mais aussi sur les usages plus sublimes d'un art admirable, le reconnaissant, ce Dieu, non seulement comme architecte des corps, mais comme roi des esprits, reconnaissant aussi sa parfaite sagesse et son intelligence ordonnatrice, qui établit là plus parfaite des républiques sous le gouvernement du plus puissant et du plus sage des monarques. C'est ainsi que, dans l'explication des phénomènes naturels, joignant ces deux ordres de considérations, nous saurons unir les besoins de la pratique et la sagesse à la piété (1).

Si donc la loi de l'inertie joue encore un grand rôle dans la philosophie de Leibniz, il serait faux de croire qu'elle a tout absorbé, comme dans celle de Spinoza. Il serait faux de croire qu'elle règne seule dans le monde physique. Ce centre des puissances autour

(1) Fin des remarques sur Descartes en latin.

duquel il fait tourner les sphères et la vie, et qui est lui-même animé d'un certain mouvement, quoique insensible, est une idée neuve et hardie. Cette continuelle tendance au changement dont tous les êtres sont doués, et dont Euler ne voyait pas le besoin, est cependant ce qui sauvait Leibniz de l'inertie pure. Mais, s'il serait injuste de l'accuser d'un mécanisme absolu, même en physique, à combien plus forte raison ce soupçon ne saurait-il atteindre sa métaphysique et sa morale! Là aussi il y a un centre de puissances en chaque être autour duquel tout gravite, mais ce centre animé et vivant n'est point une machine, c'est une âme. Et encore au-dessus de ces deux règnes il y en a un troisième qui est réservé et dont ce n'est pas ici le lieu, règne aussi élevé au-dessus de celui des âmes que ce dernier l'est au-dessus des corps. Ce progrès que nous cherchons en vain dans des machines, il existe surtout dans le règne supérieur qui est la royauté de l'esprit et la vraie cité de Dieu. Il existe dans cette série de degrés qui nous mène, du plus bas degré de la force jusqu'au plus sublime, et de l'être le plus infime jusqu'à Dieu.

Spinoza règle tout son monde d'après les lois d'un mécanisme immuable. Il transporte ces lois de la métaphysique à la morale. Il se sert de cette loi d'inertie, loi très belle et très incontestable, pour l'appliquer à tout.

Mais, au-dessus de ce point de pure indifférence, au-dessus de la force pure, telle qu'on peut la saisir à l'état inerte dans la pesanteur et avant le mouvement, il y a la force vive, il y a la vie, il y a le mouvement devenu libre, il y a l'expansion des puissances de la vie, dans le monde qui n'est plus de l'équilibre, mais qui sort de l'équilibre. Ce centre de gravité des puissances du monde dont parle le dynamisme n'en est donc que le degré le plus infime. C'est l'inertie pure, la considération de l'équilibre, dit Leibniz, qui a contribué beaucoup à confirmer les gens dans cette opinion, qui paraissait vraisemblable d'elle-même, que la force et la quantité de mouvement reviennent à la même chose.

Il faut s'élever au-dessus, et c'est ce que n'ont point fait Descartes ni surtout Spinoza.

Leibniz brise au contraire tant qu'il peut ce mécanisme brut. Il anime pour ainsi dire la nature, il lui donne, non pas une âme sans doute, mais des forces nouvelles et méconnues de Descartes

et de Spinoza. Et, quand il parle en géomètre de la stabilité du monde et de ses lois, là encore l'idée dynamique se fait jour. Il parle de puissance et de progrès, de force et de direction. C'est de la physique enfin et non de la mécanique pure.

En voyant ce qu'a coûté cet effort pour résoudre le problème du monde, pour découvrir ces lois d'ordre et de sagesse qui le gouvernent, pour maintenir cette harmonie qui fut la pensée de toute sa vie, on voit mieux l'attrait et le danger du problème que Leibniz s'était posé dès le début de sa carrière.

Le monde est il éternel et infini?

Eterno no, ma ben antico, disait Galilée.

Voyons ce que pensait Leibniz.

CHAPITRE V

De l'infinité du monde.

Leibniz est-il favorable à l'infinité du monde, et s'il l'est, dans quel sens, et dans quelles limites lui est-il favorable?

Voilà une des questions les plus difficiles et les plus délicates de la métaphysique.

Descartes s'était tracé quelques règles pour la résoudre : 1° considérer comme une grande preuve de vérité qu'une chose ne peut pas ne pas être conçue et comme preuve de fausseté qu'elle n'est pas concevable; 2° ne point borner arbitrairement la grandeur de Dieu ou la perfection du monde, mais prendre au contraire pour règle presque aussi assurée que la première que tout ce qui relève cette grandeur et accroît cette perfection peut en être affirmé; 3° Enfin principe de contradiction, d'après lequel ce qui implique contradiction est impossible.

Je dis que c'est à l'aide de ces trois règles très simples que Descartes a résolu ou du moins écarté le problème posé. Le monde est-il fini ou infini? La première de ces règles rejetait le monde fini, le vide et les indivisibles comme autant de notions inconcevables. La seconde lui donnait une forte présomption de croire que le monde n'est pas fini, puisque autrement ce serait borner la perfection du monde et imposer sans raison des bornes aux œuvres de Dieu. La troisième enfin ne lui permettait pas d'admettre en même temps un monde infini et éternel, des atomes, du vide etc. toutes notions contradictoires.

Voilà les règles très simples que Descartes a suivies pour la

solution du problème. Ajoutons-y celle-ci qui n'est pas moins importante : savoir que notre esprit est fini et ne peut comprendre l'infini, règle d'un grand usage, quand on suit la méthode psychologique dans ces difficiles questions.

En partant de ces règles simples et fécondes Descartes donne une solution qui est très remarquable. Et d'abord, il forme trois catégories : le fini, l'infini et l'indéfini. C'est le mérite de Descartes d'avoir bien distingué ces trois catégories. La première comprendra les problèmes dont un esprit fini comme le nôtre peut venir à bout. A celle de l'infini se rapportent les questions insolubles comme l'étendue de l'univers, la divisibilité de la matière etc, et toutes celles que nous expérimentons ne pouvoir élucider sans une faculté de comprendre l'infini, celle-ci par exemple : si un fil d'une longueur infinie roulé en pelote remplirait un espace infini, et autres semblables dont on ne doit pas discourir, à moins qu'on ne croie son propre esprit infini.

A l'aide de ces règles et de ces sages réserves, Descartes donne de la question de l'étendue du monde, non pas une solution sans doute, mais une détermination neuve et exacte. Il examine, en effet, dans laquelle des trois catégories on doit la ranger. C'est évidemment dans celle de l'indéfini. Le monde n'est ni fini, ni infini : il est indéfini. Voilà la solution de Descartes ou plutôt la position moyenne qu'il prend.

« Nous ne trouverons pas de difficulé à l'étendue indéfinie du monde si nous prenons soin seulement de considérer qu'en disant qu'il est indéfini, nous ne nions pas que peut-être, dans la réalité, il ne soit fini, mais nous nions seulement qu'une intelligence comme la nôtre puisse comprendre qu'il ait des bornes ou des extrémités quelconques, et cette pensée me paraît tout à la fois plus douce et plus sûre que celle de ceux qui affirment que le monde est fini et osent imposer des bornes aux œuvres de Dieu. Par cette seule affirmation nous n'avons plus le travail infini de résoudre les mille contradictions que l'on a coutume de proposer sur ce point ; nous sommes délivrés de toutes les difficultés par cet aveu simple et vrai qui nous fait reconnaître que notre entendement n'est pas infini et qu'il est par conséquent incapable de comprendre l'infini. Nous n'aurons même pas à craindre qu'en philosophant sur l'étendue de l'infini du monde, nous paraissions lui accorder une

durée infinie, parce que nous ne disons pas que le monde est fini et parce qu'il est de toute certitude que sa durée est indéfinie à notre égard, c'est-à-dire qu'on ne saurait déterminer, par les seules forces de notre raison naturelle, à quel moment il a dû être créé. Il y a bien peut-être quelques raisons naturelles qui prouvent qu'il a été créé de toute éternité, mais la foi nous enseigne tout le contraire, et par conséquent nous savons de bonne source qu'il ne les faut point écouter, comme le prouve l'article 76 de la première partie de mes *Principes*. »

Ce ferme bon sens et cette sage réserve que lui inspirait le sage emploi de la méthode psychologique se trouve dans une lettre à Morns : « Ne regardez point, écrit-il à Morns, comme une modestie affectée, mais comme une sage précaution, à mon avis, lorsque je dis qu'il y a certaines choses plutôt indéfinies qu'infinies, car il n'y a que Dieu seul que je conçoive positivement infini. Pour le reste, comme l'étendue du monde, le nombre des parties divisibles de la matière, et autres semblables, j'avoue ingénument que je ne sais point si elles sont absolument infinies ou non : ce que je sais, c'est que je n'y connais aucune fin, et, à cet égard, je les appelle indéfinies. »

Voilà donc comment Leibniz trouvait le problème posé quand il l'entreprit. Il le trouvait posé dans la catégorie de l'indéfini, distincte du fini et de l'infini, et jusqu'à un certain point, dans celle des questions insolubles, avec celle de la divisibilité des parties de la matière et cette autre : si un fil infini roulé en cercle remplit un espace infini.

Leibniz, tout en reconnaissant la part de ce génie tempérant et vigoureux qui avait ainsi mis plus d'ordre et de méthode dans ces difficiles questions, vit bien ce que cachait cet aveu d'impuissance. Évidemment, Descartes avait été favorable à l'infinité du monde, mais il n'avait pas osé le dire : il fallait deviner sa pensée sur ce point, et un esprit sagace comme celui de Leibniz ne pouvait s'y tromper.

Mais Descartes, même en étant favorable à l'infinité du monde, n'avait point réellement abordé le problème ; et ici il y a quelque chose de tout à fait analogue à ce qui se passa pour la géométrie. Nous avons vu Leibniz se plaindre de ce que Descartes, n'ayant pas de méthode assez parfaite pour la traiter, avait retranché de la géo-

métrie toutes les courbes dites mécaniques, au grand détriment, dit-il, de la science géométrique qu'il avait tronquée. Et bien, il en fut de même pour le problème de l'étendue du monde. Et, ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que ces deux problèmes, l'un de géométrie et l'autre de métaphysique transcendante, se tiennent dans le plus étroit rapport, et que l'un est la clef de l'autre.

Or, Leibniz a résolu le premier, grande présomption en faveur du second.

Il faut donc savoir que Descartes avait retranché de la géométrie toutes les courbes appelées mécaniques ou transcendantes *(transcendentes enim exclusit)*, c'est-à-dire, nous dit encore Leibniz, celles dont l'équation, renfermant une ou plusieurs indéterminées, est en elle-même indéfinie. Ainsi, c'est un problème de l'indéfini, absolument comme celui de l'étendue du monde, contre lequel était venu échouer Descartes. Sur ce point Leibniz l'a glorieusement dépassé, nous l'avons vu; il a entrepris de résoudre ces problèmes de nature indéfinie et il en est venu à bout par sa méthode qu'il appelait lui-même une analyse des transcendants, et qui n'est autre que le calcul infinitésimal. Au moyen de cette méthode, il a déterminé l'indéterminé lui-même, analysé la transcendance, il est venu à bout enfin de ces problèmes exclus par Descartes comme dépassant la nature même de l'esprit humain.

Eh bien, je dis que nous avons là quelque chose d'analogue en métaphysique; que ce qu'il a fait pour le problème des indéfinis géométriques, il l'a fait en métaphysique, que son analyse transcendante enfin, transportée de la géométrie dans la métaphysique et appliquée au problème du monde lui a donné les mêmes résultats, et qu'il a ici encore dépassé Descartes en approchant autant qu'il est permis de la solution du problème du monde. Et nous avons ici cet avantage que nous verrons en même temps jusqu'où son analyse transcendante l'a conduit, en quoi il a réussi et en quoi il a échoué, et que c'est le sort d'une science qu'il a créée qui se joue dans ce problème, celui de la métaphysique transcendantale. C'est la plus grande question de la philosophie moderne de savoir si l'analyse transcendante qui lui avait si bien réussi en mathématique que toutes les questions, même les plus difficiles, lui étaient

(1) Clarke l'observe dans ses réponses, voir p.



devenues un jeu, lui a également bien réussi en métaphysique, et, si le résultat a été moins heureux, de chercher les causes de cet insuccès.

Ainsi, Descartes a bien déterminé le problème tout en l'excluant de la philosophie. Leibniz a tenté de le résoudre : voyons cet essai de solution.

Il fait trois hypothèses, dans sa dissertation sur le principe d'individuation, à laquelle il a mêlé des considérations sur l'infini et sur les lignes non terminées. Voici une ligne non terminée, plus grande par conséquent que toute ligne fermée: ou cette ligne sera impossible, ou elle ne pourra se mouvoir d'un mouvement oblique ou il faut reconnaître qu'une telle ligne ne peut s'appeler un tout.

C'est le troisième parti que prend Leibniz. Pourquoi? Précisément parce qu'il évite ainsi la nécessité de déclarer le monde fini au sens d'Aristote.

Voilà donc le monde infini. Mais ici, nouvelle difficulté. Leibniz se trouve en face de ce dilemme ; ou bien il faut nier que l'infini en acte soit possible ou bien il faut dire que ce qui est possible ou impossible n'a plus le même sens quand il est question de l'ensemble ou du particulier (1). Il est évident, d'après ce morceau, que Leibniz est déjà favorable à l'infinité du monde, mais ce qui est très remarquable, c'est que cet écrit est le résultat de la période cartésienne, le fruit de son voyage à Paris : il quittait Aristote sur ce point pour se ranger à l'avis de Descartes. Évidemment, pour lui, Descartes était donc favorable à l'infinité du monde. Mais évidemment aussi Descartes ne lui donne ici que le point de départ de ces considérations si subtiles sur l'infini géométrique, sur le rapport de deux lignes infinies, incommensurables, sur la possibilité ou l'impossibilité d'une ligne indéfinie et continue de corps. Leibniz examine toutes les hypothèses, il entre dans le labyrinthe fameux de la composition du continu : mais il en sort à temps, et il formule son grand principe de *l'ordre de l'univers* qui doit entrer en ligne de compte dans toutes les suppositions que l'on peut faire.

Toutefois, l'hésitation, le doute, la subtilité, rendent la lecture de

(1) Voir les objections et les réponses très subtiles de la *Dissertatio de principio individui* dans l'appendice de la première partie, t. 1.

ce morceau, d'ailleurs très scientifique, pénible et difficile, et la conclusion en reste vacillante. On voit qu'il est cartésien et non aristotélicien sur le problème de l'infinité du monde, qu'il accepte la création continue, dont il fait l'hypothèse de la transcréation du mouvement, qu'il établit, par conséquent; la continuité dans un sens antipanthéistique et vrai, continuité de loi et non d'être entre le fini et l'infini; mais ces principes ne se dégagent pas encore assez.

Passons donc à un état plus avancé de son esprit, voyons à quoi il s'était résolu et ce qu'il avait décidé tout à fait à la fin de sa longue carrière, à l'époque de la *Théodicée* et des *Nouveaux Essais*. Ici, rien de plus simple : deux principes féconds le dirigent et lui servent à résoudre définitivement tous ces problèmes : le principe de contradiction et celui de la raison suffisante. Ici plus de doute, plus d'incertitude. Tout ce qui est conforme à ces deux principes, il l'accepte comme vrai, et, de plus, comme possible dans un cas, comme réel dans l'autre. Tout ce qui les contredit, il les rejette. C'est ainsi qu'il se déclare formellement contre le vide, les atomes, les attractions à distance et autres chimères des scolastiques. C'est ainsi qu'il accepte le contraire.

Or, pour revenir au cas qui nous occupe, ne fait-il pas le monde infini parce qu'il ne trouve pas de raison suffisante de le borner? Pourquoi déclare-t-il la divisibilité de la matière infinie? Parce qu'il ne voit pas de raison suffisante de limiter cette division à tel point plutôt qu'à tel autre.

Mais, si le principe de la raison suffisante le dirige et fait sa règle et sa loi, il faut savoir que ce principe a du rapport avec deux autres principes non moins beaux et non moins féconds, celui de la convenance ou du meilleur, qui s'identifie lui-même avec la sagesse et la bonté de Dieu, et celui de la continuité, qui est le principe de la raison suffisante descendu dans la nature et faisant la science du réel.

C'est au nom de la loi de continuité, par exemple, au moins autant que de la raison suffisante qu'il repousse toutes ces chimères et ces absurdités que je viens de dire, un monde fini, des atomes, du vide, des attractions à distance etc. C'est au nom de la continuité qu'il proclame la divisibilité infinie de la matière, qu'il organise la ligne des mouvements sur de tout autres bases que celles imaginées par Descartes.

Qu'est-ce aussi que ce principe du meilleur, sinon le choix du meilleur par la raison et la détermination, parmi toutes les séries des possibles du monde, le plus parfait? Vous vous rappelez ce moment si beau dans Leibniz où tous les prétendants à l'existence sont pour ainsi dire sous l'œil de Dieu, qui les compare et choisit le meilleur, le meilleur non pas absolument sans doute, mais relativement à tous les autres.

Hé bien! il faut le dire, tous ces principes le conduisent à l'infinité du monde, non seulement à un infini de puissance, mais à un infini actuel dans la moindre goutte d'eau, dans la plus petite parcelle de matière. Non seulement à un infini en puissance, mais à un infini actuel *a parte ante* aussi bien qu'*a parte post*, comme disent les scolastiques, c'est-à-dire à un monde sans fin ni commencement.

Quand on considère les objets du monde, de l'esprit ou même ceux qu'une expérience quotidienne nous a rendus familiers, il est impossible, suivant Leibniz, de n'être pas frappé de ce grand fait que toute idée et toute vérité dans l'ordre logique et psychologique, comme toute substance, toute figure et toute forme dans l'ordre physique et métaphysique est marquée du caractère de l'infini et nous offre, en quelque sorte, une synthèse du fini et de l'infini. C'est là un fait que Leibniz énonce avec une variété infinie d'expressions. Ainsi, dans le *de Libertate*, il dit : « Il faut savoir que toutes les créatures portent l'empreinte et le caractère de la divine infinité, et que c'est la source de beaucoup de merveilles qui plongent l'esprit de l'homme dans la stupeur. » Dans le *Spécimen inventorum de admirandis arcanis naturæ legibus*, il reprend cette même pensée et l'explique : « Toute substance a quelque chose d'infini en tant qu'elle enveloppe sa cause à savoir Dieu, je veux dire un vestige de son omniscience et de sa toute puissance; car, dans la notion parfaite de toute substance individuelle sont compris tous ses prédicats nécessaires et contingents passés ou futurs. Il y a plus: toute substance exprime tout l'univers, sa place et son point de vue ». La nature entière est marquée de ce caractère, et porte ce vestige de l'infini. Il dit encore : « La perfection de l'analyse des transcendantes et la géométrie où il entre la considération de quelque infini serait sans doute la plus importante à cause de l'application qu'on en peut faire aux opérations de la nature qui fait entrer l'infini en tout

ce qu'elle fait. » Il va même jusqu'à appeler ailleurs la matière le mélange des effets de l'infini, c'est-à-dire naissant de l'infinité de rapports par lesquels chaque chose est déterminée par tout le reste du monde infini.

La science des figures en la géométrie n'en sera pas plus exempte que celle des substances en la nature et des vérités en la logique. Et de là ce texte profond : « Les figures géométriques paraissent plus simples que les choses morales : mais elles ne le sont pas parce que le continu enveloppe l'infini d'où il faut choisir ». Le continu enveloppe l'infini d'où il faut choisir. Or sont continus la presque infinité des mouvements et des formes que considère le géomètre : *geometricum est quidquid motu continuo exacte construi potest*. Et voilà le géomètre forcé de choisir, entre une infinité de figures, celle qui convient le mieux au problème. Que si nous nous représentons ce monde, ses couleurs, ses figures géométriques à la lumière de cette idée, nous serons effrayés de son infinie variété, et le ciel astronomique avec ses nébuleuses et ses voies lactées n'en est qu'une imparfaite image.

Si nous passons à la physique et aux sciences de la nature, nous ne serons pas moins frappés de ce caractère. Quand on étudie la nature, on est étonné de sa puissance de transformation : *natura æternarum vanitatum parens*, la nature est la mère féconde des espèces qui ne changent pas. Et, en effet, sur l'édifice qu'il élève, on voit écrite la loi même des différences, ce principe des indiscernables qui lui faisait dire : « Il n'y a pas dans toute la nature deux gouttes d'eau, il n'y a pas deux feuilles d'un arbre qui se ressemblent. Ainsi tout diffère, tout varie dans le monde. Mais c'est surtout dans les merveilles de l'organisme que Leibniz aperçoit l'infini. Il l'appelle *divinior quidam mechanismus*. Tant cette notion y est marquée ! Cette continuelle recrue des molécules, ces embryons à peine formés qui se développent, ces germes partout enveloppés lui en attestaient la force.

Le monde des notions nous offre les mêmes caractères. Les notions marquées du caractère de l'infini sont le continu, l'égalité, le repos, la coïncidence, l'espace et le temps, et généralement toutes les formes absolues. Si nous passons des notions aux vérités, il en est de même. Il y a deux ordres de vérités, les nécessaires et les contingentes; mais, bien loin que les contingentes échappent à ce

caractère, l'infini en est la marque; car elles enveloppent l'espace et le temps, une infinité de rapports y est contenu : elles sont indémonstrables et incommensurables, et c'est une véritable analyse des infinis ou transcendantes qui s'y applique.

Ainsi Leibniz a constaté l'infini partout dans l'homme et dans la nature; dans les notions de la géométrie et les vérités simplement contingentes dans l'espace et dans le temps, partout enfin. Qu'en faut-il conclure?

Évidemment, pour lui, le monde est infini. Évidemment, à ce problème de dialectique transcendantale posé par Kant : le monde est-il infini quant au temps et à l'espace, Leibniz eût répondu oui. Il y a plus, c'est que Kant lui-même reproduit sur ce point et pour la preuve de cette partie de l'antinomie qu'il a cru devoir établir la preuve de Leibniz, il loue beaucoup la sagacité inventive de Leibniz qui a considéré l'espace non comme un objet réel, mais comme la forme ou l'ordre du réel, et qui a triomphé ainsi de l'espace absolu considéré comme existant en dehors du monde réel. D'où il suit que l'espace ne peut être la limite du monde, qui est par conséquent infini en étendue.

L'infinité du monde est donc, je ne dirai pas la secrète pensée de Leibniz, mais sa plus constante tendance. Ce n'est pas sa secrète pensée, car il s'en est toujours ouvertement expliqué, et ses lettres à Clarke ne laissent aucun doute à ce sujet. C'est sa tendance constante, parce que ses considérations sur l'infini l'y ramenaient de toutes parts, parce que c'est l'esprit même de sa philosophie, parce que c'est une sollicitation de sa pensée. Le dogme de la création simultanée des forces, qu'il substituait à celui de la création continuée, généralement admise par les cartésiens de son temps, l'éternité de l'acte créateur, l'ingénérabilité et l'indestructibilité des formes et des âmes, tout l'y conduisait : il serait absurde de le nier. Nous l'avons vu maintenir la stabilité du monde contre les newtoniens. De la stabilité du monde à son extension infinie dans l'espace et à sa durée non moins infinie dans le temps, la conséquence était naturelle. L'optimisme enfin lui est très favorable.

Cherchons donc, non pas à nier ce qui est évident, mais à bien préciser la pensée de Leibniz, à montrer comment, suivant lui, l'infinité du monde se concilie avec la toute puissance de son auteur, comment enfin cette conception d'un monde qui n'a pas

commencé et qui n'a pas de bornes n'enferme pas le panthéisme.

On comprendrait mal la pensée de Leibniz si nous n'indiquions les restrictions très importantes, les réserves capitales que Leibniz a faites à cette thèse de l'infinité du monde.

Le problème, tel qu'il l'avait conçu, est pour lui tout à la fois un problème de mathématiques et de philosophie transcendantes c'est donc à ses mathématiques transcendantes et à sa métaphysique de l'infini que nous devrons demander la solution des difficultés qu'il présente : or sa métaphyque de l'infini est, sur ce point, très rigoureuse et ses mathémtiques transcendantes nous offrent le seul moyen d'en sortir.

La métaphysique de l'infini d'après Leibniz est la suivante : 1° l'idée de l'infini est une idée positive, antérieure au fini; les véritables absolus ou infinis, qui seuls peuvent entrer comme attributs dans la substance suprême, sont l'origine de toutes les perfections ; l'imperfection naît de la limite. L'absolu est donc la source de la réalité et antérieur au limité. 2° il y a des formes comme le nombre, la figure et le mouvement qui sont incapables d'absolu, et ne peuvent entrer dans la substance la plus parfaite. 3° le monde n'est pas une chose une, ni infinie. L'Univers n'est pas un tout, il n'y a pas un maximum du monde (1). 4° Il n'y a pas une infinité de mondes innombrables et infinis, comme le croyait Bruno. Il faut être très sobre de ces hasardeuses spéculations. 5° Il n'y a qu'un seul véritable infini absolument infini, à savoir Dieu.

Tel est le résumé exact de la métaphysique de l'infini d'après Leibniz.

Mais alors il semble que nous tombions dans des contradictions insolubles. Et l'on serait tenté de dire à Leibniz qu'il est d'une rigueur et d'une fermeté très grande sur les principes, mais qu'il se relâche de cette rigueur dans la pratique. Le monde, dites-vous, n'est pas un tout, l'univers n'est pas un maximum. Il n'y a que Dieu qui soit vraiment absolu : mais le monde est infini ; vous le dites et le répétez sans cesse : il y a là, ce semble, une contradiction insoluble.

Elle le serait, en effet, si les mathématiques transcendantes n'offraient la solution cherchée, ou du moins des analogies curieuses

(1) Lettre à Bernoulli.

et qui permettent de la résoudre. C'est là, en effet, que la considération de l'infini avait surtout exercé le génie de Leibniz : et il est précisément l'inventeur des diverses ordres d'infinis. Or les différents ordres d'infinis vont nous servir à éclaircir la difficulté. En premier lieu, il y a des séries infinies, ou composées d'un nombre infini de termes dites-vous, et rien n'est plus commun dans la langue des géomètres. — Réponse : Ce n'est qu'une manière de parler, qu'une abréviation *compendium loquendi*. On parle d'infini collectif, mais en réalité on entend un infini distributif. Il n'y a pas d'infini collectif ni de chose réellement infinie en dehors de Dieu. Et en second lieu il y a des séries infinies qui sont égales à une quantité finie. Il ne faut donc pas dire témérairement que cette série continuée sans fin constitue réellement une quantité vraiment infinie, ou un infini composé de parties innombrables, infini qui ne se trouve pas dans la nature. Et, quant aux droites infinies, aux nombres infinis, ce sont des chimères inintelligibles; car on ne pourrait pas diviser les premières, ni déterminer si les seconds sont pairs ou impairs.

S'il y a divers infinis, il y aura en dehors de Dieu des infinis qui ne sont pas Dieu. C'est ici que la considération des différents ordres d'infinis est au contraire d'une merveilleuse utilité pour la solution du problème. Il faut savoir en effet que ces infinis de différents ordres s'effacent les uns devant les autres; l'infini d'un ordre inférieur s'efface devant celui d'un ordre supérieur, car ils ne sont pas comparables.

Or, c'est précisément cette notion des infinis non comparables entre eux qui, transportée des mathématiques en métaphysique achève la difficulté. Le monde est fini, il n'est pas un tout ni un maximum, mais il est infini, car il n'y a pas de raison de le limiter dans l'espace et dans le temps : et dès lors il serait contraire au principe de la raison suffisante de le déclarer fini, mais cet infini qui n'est point collectif, qui n'est point absolu, rigoureusement absolu, est donc évidemment un infini d'un ordre inférieur à Dieu. Ce n'est point le véritable infini, ce n'est point même quelque chose de tout à fait dernier dans son genre, *ultimum quid in genere ;* c'est un état de passage du fini à l'infini ; c'est la continuité dans l'espace et le temps ; mais non la continuité du mouvement : car le mouvement naît et se reproduit sans cesse. C'est donc une notion irréali-

sable, une conception inhérente à l'esprit, qui met son uniformité et son absolu partout, mais ce n'est rien de réel en dehors de l'esprit. Telles ces formes de la géométrie, ces cercles et ces triangles parfaits, qui n'existent point, qui ne sont point cependant de pures fictions, mais des conceptions idéales très nettes, très utiles, et attestant une relation, un rapport saisi par l'esprit. Dira-t-on que l'idée du cercle est une chimère : nullement; elle ne se réalise point pourtant : mais elle sert à déterminer les réels. Hé bien, de même l'esprit, appliquant son uniformité au problème du monde, est forcé de le considérer comme infini. Cet infini n'existe pas, il n'a de réalité que pour l'esprit qui le conçoit : c'est toutefois plus qu'une fiction de l'esprit, c'est un rapport, un rapport qui sert à déterminer les réels de la physique. Telle est la solution définitive du problème posé. Il faut être conceptualiste sur l'infinité du monde. L'infinité du monde n'est point une réalité, c'est un rapport. C'est une loi conçue par l'esprit, c'est une relation entre Dieu et le monde. Ce n'est point une identité véritable. Le problème de l'infinité du monde n'est point un problème physique, c'est un problème de mathématique transcendante. Il faut donc lui appliquer les règles des mathématiques. Or Leibniz est conceptualiste en fait d'infini mathématique; nous l'avons vu. Il l'est donc aussi sur le problème de l'infinité du monde, et c'est en nous servant de sa *Dissertatio de principio individui* et de sa métaphysique de l'infini que nous en avons donné cette solution qui nous paraît concilier les deux thèses.

CHAPITRE VI

LE COSMOS AU XVII[e] SIÈCLE.
DESCARTES, HUYGENS, LEIBNIZ ET NEWTON.

Descartes, le premier des modernes, considère le monde comme le résultat d'une progression méthodique, comme le développement d'un vaste système de lois mécaniques, chimiques et autres, en vertu duquel la terre et les cieux ont pris leur forme présente. On a dit que c'était là une hypothèse hardie, mais c'est plus qu'une simple hypothèse, c'est une conception que la science confirme de plus en plus et dont M. de Humboldt lui-même parle avec respect dans son *Cosmos*, en rappelant les titres de ce philosophe à la priorité de l'idée du cosmos. Rogers, il est vrai, trouve amusante et profondément instructive, la naïveté audacieuse avec laquelle ce nouveau Colomb parle de son voyage au chaos (1) et dit, dans une lettre,« qu'il cherche la cause de la position de chaque étoile fixe pour en déduire *a priori* les formes et les essences de tous les corps terrestres. » Mais, pour quiconque a su percer le voile de la fable et lire les vérités cachées sous ces symboles, il n'y a là d'amusant que la méprise du reviewer anglais. Donnons-nous donc encore une fois le spectacle du Cosmos à son origine, et de ces torrents de matière subtile, expulsés depuis de la physique sous le nom décrié de tourbillons.

Inerte, passive et plongée dans la torpeur, la matière solide et dure est là, gisante sous la main de son auteur, jusqu'à ce qu'il

(1) *Nunc totus sum in digerendo chao.*

lui plaise d'imprimer le premier mouvement. Aussitôt, tout étant plein, le mouvement se communique à cette masse immense. dont les parties, se contrariant les unes les autres par leur action et réaction mutuelles, tendent à se mouvoir en cercle.

De là naissent d'innombrables tourbillons : d'abord indépendants les uns des autres, mais inégaux à cause de l'inégalité des parties différentes de figure et de grosseur, les plus grands entraînent successivement les autres, et ainsi se forment les tourbillons des corps célestes. Les parties de l'étendue étant sans cesse froissées, leurs angles s'émoussent. Les débris forment une poussière qui, bien que plus agitée que les parties dont elle vient, a, par son extrême petitesse, moins de puissance qu'elles pour aller vers les bords des tourbillons; elle reflue donc au centre, où elle s'accumule et produit les astres lumineux que nous appellons soleil, étoiles. Il est inutile de reproduire ici l'exposition des tourbillons. Par eux s'engendrent ou se conservent tous les êtres inorganisés ou organisés. Par conséquent, tout dans l'univers résulte de la composition ou de la décomposition, comme on voudra, du mouvement circulaire, c'est-à-dire, de la force centrifuge et de la force centripète, qui sont l'âme, l'essence des tourbillons. On peut facilement d'ailleurs s'en assurer, en suivant cette formation dans ses détails. Par exemple, dans celle du *fœtus*, qu'ébauche Descartes, le tourbillon paraît au premier phénomène.

Ce que je remarque dans cette vigoureuse esquisse du premier cosmos, c'est, parmi beaucoup d'erreurs vingt fois relevées et réfutées, l'idée dominante du jeu de deux forces, de deux mouvements, de deux matières : force centrifuge et force centripète, mouvement en ligne droite et mouvement en cercle, parties ramenées et parties tourbillonnantes. L'opposition et partant l'équilibre de deux forces, la compensation de la masse et de la vitesse, l'accélération progressive et proportionnelle de la vitesse dans le mouvement uniformément accéléré, voilà Descartes. L'hypothèse d'un fluide qui transporta les planètes, rejeté plus tard, mais que conserva Leibniz, lui appartient en propre.

Ce que je remarque en second lieu, c'est l'universalité de la loi que Descartes appliquait. Car les tourbillons s'expliquent aussi par la pesanteur, la lumière, la chaleur, qui sont les trois principales actions par lesquelles tous les corps ont été

produits. Descartes fait de la pesanteur un effet de la force centrifuge des tourbillons, et non une propriété inhérente à la matière. L'effort que font toutes les parties de la matière du ciel pour occuper sa place et le contraindre à descendre, voilà en quoi consiste la pesanteur d'un corps. L'effort que fait la matière du ciel pour s'éloigner de son centre et le pousser à la circonférence, voilà la cause de la lumière. L'agitation des petites parties des corps, qu'excite l'action de la matière subtile, produit la sensation de la chaleur. Une même hypothèse explique tout. C'était un essai d'explication du système du monde, admirable pour le temps où il parut.

Représentons-nous l'état des sciences à l'époque où Descartes a paru.

Trois lois venaient d'être trouvées sur trois points différents du globe.

Képler, en Allemagne, venait de découvrir la forme des orbites que parcourent les corps célestes, et, pour se rendre compte de l'importance de cette loi, il suffit d'énoncer ce fait que toutes les découvertes nouvelles ne cessent ne la vérifier dans les moindres détails, non seulement pour tout le système planétaire, mais pour le système stellaire. Vers la même époque, en Italie, Galilée faisait, du haut de la tour penchée de Pise, ses immortelles expériences sur la chute des graves. Enfin, un Anglais, Harvey, découvrait la circulation du sang. Que fait Descartes? il s'empare de ces trois lois, et n'en fait que trois cas de la grande et unique loi qui régit le monde, que trois proportions de la grande harmonie qu'il a découverte. Il expurge la loi de Galilée de l'erreur qui y était contenue, et la généralise pour découvrir les principes de la mécanique la plus sublime; il généralise la loi de Képler, et l'étend à toute la nature; il généralise la loi d'Harvey, et l'applique à la formation même des tissus qui, dans la plante aussi bien que dans l'animal, est régie par la loi du mouvement en cercle.

Toutefois, un esprit avisé comme l'était Huygens ne pouvait tout admettre dans cette théorie, d'ailleurs séduisante. Celui qui devait trouver la théorie du pendule, celle des développés, et donner la théorie des forces centrales, ne pouvait accepter tout Descartes. Son *Cosmothéoros*, (le nom l'indique) est le second essai qu'ait vu le siècle pour organiser le système du monde sur ses véritables bases.

Les observations sur le cristal d'Islande sont, pour la science et la lumière, un fait comparable à la *Dioptrique* de Descartes.

Mais Huygens est un esprit peu théorique, et ses qualités montrent ses défauts : il admet le vide et les atomes, il ne comprend que difficilement le calcul différentiel, et quand, après l'avoir appris de Leibniz, il veut l'employer, il meurt, laissant à d'autres le soin de ses découvertes. C'est pour cela que, si par la théorie des forces centrales, par l'explication nouvelle de la pesanteur, par le théorème des forces vives, par le rejet des tourbillons, il fait plus que personne pour la science de la dynamique, d'autre part, il admet des atomes, s'en tient à l'expérience et ne s'élève pas aux principes, ni à ceux du calcul infinitésimal, ni à ceux de la vraie cosmologie et de la vraie métaphysique.

Leibniz, esprit synthétique et conciliant, entreprend de tout réunir, de tout concilier par l'éclectisme de la méthode. Il emprunte à ses devanciers les données du problème du monde, et il prétend concilier les opinions en apparence les plus diverses.

Je ne crains pas de dire que malgré ses erreurs, c'est le plus vaste essai de conciliation qu'ait jamais tenté le génie pour féconder, par la méthode, les données du savoir, et les faire entrer dans un système original et neuf. Leibniz, de ce point de vue élevé, s'inquiète moins des différences que des analogies. Si sa méthode prête à la critique, et elle y prêtera sans doute, nous ne le dissimulerons pas.

Je suppose, dit Leibniz, que le globe du soleil, le globe de la terre et tout l'espace intermédiaire est rempli d'une matière que j'appelle éther et que, dans tous ces globes, il y a un mouvement autour du centre. Dans le soleil, seulement, je suppose un autre mouvement par lequel il agit hors de soi, et dont je trouve les causes dans le monde du mouvement qui n'est pas ramené sur lui-même, car le mouvement autour du centre n'agit pas en dehors.

La lumière primitive, qui s'est amassée plus tard en soleil, agit sur notre globe ; la terre frappée sur les points où elle n'est point cohérente, s'entrouvre et laisse passer l'éther. Sous les impulsions de ces coups répétés, la plupart de ses parties vont vers le centre, la plus grande partie, ramassée au centre, forme la terre, l'eau surnage, l'air en sort avec fracas. L'éther, qu'il compare à cet esprit de Dieu porté sur les eaux dont parle la Genèse, pénètre partout à

l'intérieur et forme des bulles là où il est intercepté par le combat de la force qui fait irruption, et de l'autre force qui tend à sortir.

Tel est le mouvement universel d'où il faut tirer l'origine du globe, bien plus que de la configuration des atomes.

Cependant, le fluide mis en ébullition et en fusion par la chaleur et la lumière donne naissance à des bulles innombrables, différentes de grandeur et d'épaisseur, comme on voit fondre et se fusionner le verre dans la fournaise de nos verreries.

Ces bulles ou globules primitifs sont les semences des choses, la souche, le germe des espèces, le réceptacle de l'éther, la base des corps, la cause de la consistance, et le fondemeut de la variété dans les choses et de l'impétuosité dans les mouvements. Sans eux, il n'y aurait qu'un sable sans ciment, *arena sine cala*. L'éther chassé par le tourbillonnement des corps denses se dissiperait et laisserait notre terre morte et comme condamnée à la torpeur. Par la force de ces bulles raffermies, par leur mouvement de rotation autour du centre, tout au contraire, devient solide et consistant.

Ainsi l'éther qui entoure notre planète est comme l'air ou l'océan, il s'insinue partout, il pénètre tout. A cette origine des choses, où s'est replacé Leibniz, le globe de la terre se transforme et devient fluide sous l'action de la lumière.

L'éther est la cause de la pesanteur. C'est la circulation du fluide qui fait graviter l'air, l'eau, la terre. Il y a ici le combat du liquide homogène et des corps hétérogènes qui troublent la circulation, l'éther les rejette, non pas en haut, ce qui serait un plus grand trouble apporté, mais au bas, il les fait descendre.

Ainsi notre globe est un soleil éteint. La nature des roches cristallines en fournit la preuve. Ces roches, qui servent de base aux montagnes et qui forment la couche profonde de l'écorce terrestre, ayant une frappante analogie avec la terre, produit de la fusion, Leibniz en conclut que la terre a dû être primitivement incandescente et dans cet état de fusion d'où nous voyons sortir le verre.

L'action du feu est visible dans la structure de notre globe, qu'est-ce, en effet, que le feu, sinon la réunion de l'éther et de l'air qui, s'amassant, fait explosion? La distribution des métaux par filons, comme s'ils eussent été coulés dans des moules, leur combinaison avec différents sels, atteste cette action du feu. La présence de cet agent, maintenant concentré dans les profondeurs

du globe, est aussi démontrée par la température des eaux thermales, par les tremblements de terre, par les éruptions volcaniques.

Ce globe est donc une masse refroidie, et qui s'est refroidie, ainsi que tous les autres corps, de la circonférence au centre, de manière à conserver encore au centre une extrême chaleur.

L'état primitif d'incandescence suppose l'évaporation de toute vapeur humide, et le refroidissement subséquent du globe suppose la condensation de ces mêmes vapeurs à la surface, d'où sont nées les eaux de la mer, qui, en dissolvant les sels des cendres de cet incendie récent, ont formé une sorte de lessive, *unde natum est lexivii genus.*

En outre, le bouillonnement de la matière avait dû produire près de la circonférence des bulles ou cavités, dont l'étendue et la grandeur étaient proportionnelles à la quantité de matière en ébullition. Ces cavités, dans la période de refroidissement, se sont remplies d'air et d'eau, et, comme le refroidissement a amené d'inégales contractions de la croûte du globe, selon sa composition, il en est résulté des ruptures, de sorte que, certaines portions, en s'affaissant, ont formé le creux des vallons, tandis que d'autres, plus solides, sont restées debout, comme des colonnes, et ont, par cela même, constitué des montagnes.

A ces causes, il faut joindre l'action des eaux qui, par leur poids, tendaient à se creuser un lit dans un sol encore mou; et puis, soit par le poids de la matière, soit par l'explosion des gaz, les voûtes de la terre venant à se briser, l'eau a été chassée des profondeurs de l'abîme, à travers les décombres, et, se joignant à celles qui s'écoulaient naturellement des lieux élevés, a donné naissance à de vastes inondations qui ont laissé sur divers points d'abondants sédiments. Ces sédiments se sont durcis, et, par le retour de la même cause, les couches sédimentaires se sont superposées, et la face de la terre, peu consistante encore, a été ainsi souvent renouvelée, jusqu'à ce que, les causes perturbatrices ayant été épuisées et équilibrées, un état plus stable s'est enfin produit. Ce qui doit nous faire comprendre, dès à présent, la double origine des corps solides, d'abord par leur refroidissement après la fusion ignée, et puis par de nouvelles agrégations après leur dissolution dans les eaux.

Après avoir ainsi esquissé à grands traits la figure générale du système du monde, non sans y faire entrer l'économie générale du globe, sans laquelle les lois mêmes du mouvement abstrait se trouvent souvent en défaut, Leibniz suit son hypothèse dans les détails. L'hypothèse d'un éther lui sert à tout expliquer : la lumière, qui en est le mouvement en ligne droite, le plus rapide, et propagé à tout point sensible, le son qui est également le mouvement, mais plus modéré et qui semble se propager par des ondes, la chaleur qui a la même cause que la lumière, à la différence de subtilité près, et qui naît, comme elle, d'un mouvement intestin revenant sur soi et de la vibration de ses parties les plus subtiles. Par elle, enfin, sont expliqués même les mouvements physiques dont le mécanisme ne peut rendre compte, tels que la verticité de l'aiguille aimantée et l'attraction; et ce que l'ancienne physique appelait du nom de mouvement sympathique ou antipathique : le magnétisme et l'électricité, les réactions chimiques.

Telle est l'hypothèse cosmique de Leibniz : on y trouve les grandes lignes de sa méthode : simplicité féconde et heureuse alliance des contraires. On y retrouve par conséquent aussi ses principes, dualité d'éléments partout compensée par leur accord. Le système de Copernic s'en déduit avec une facilité merveilleuse, le mouvement des marées et des vents, l'inclinaison de l'aiguille aimantée s'y rapportant. Les deux grandes sources de puissance, enfin, la pesanteur et l'élasticité en dépendent. Mais l'hypothèse d'un éther était, dans la pensée de Leibniz, quelque chose de plus qu'une simple hypothèse, et il prétendait bien aussi pouvoir en rendre compte, *a priori*. Voici comment Leibniz recourt à une théorie de la puissance que nous avons déjà exposée, et d'après laquelle tout se réduit dans l'univers au jeu de deux forces, la pesanteur et l'élasticité, l'une mécanique, et l'autre qui est quelque chose de plus, mais qui naissent, toutes deux, d'un trouble dans la circulation de l'éther. Seulement, dans un cas, c'est l'éther qui meut l'objet, dans l'autre, c'est l'éther se mouvant lui-même; dans l'un, il se restitue dans sa place, dans l'autre, ce qui est quelque chose de plus, il se restitue dans les mêmes degrés, dans le même état de rareté qu'il avait perdue. L'éther, dans sa circulation, disperse les corps trop denses ou les déprime : dans le premier cas, c'est

l'élasticité, dans le second, c'est la pesanteur. La pesanteur et ses différentes espèces donnent l'hydrostatique et l'aérostatique. La force élastique et ses digues donnent les impétuosités, les répercussions, les réflexions et réfractions, les mouvements, les sons, les solutions, les précipités, les fermentations, les principes chimiques, etc. L'homœopathie ou la médecine dynamique est fondée, et bien d'autres miracles naturels, qui trouvent ainsi leur seule explication véritable. A cette force, que Leibniz a particulièrement étudiée, se ramènent les fluides impondérables et la famille presque infinie des actions et des réactions des corps. C'est-là proprement ce que Leibniz ajoutait à Descartes, trop retenu dans le mécanisme; c'est là la base de la dynamique, enfin.

CHAPITRE VII

Principes Métaphysiques. De la philosophie naturelle de Leibniz. La Continuité, l'Espace et le Temps.

Pour réfuter Newton, il fallait écrire contre lui un livre dont on trouve, dans l'œuvre de Leibniz, la pensée première et des fragments, et qui devait, tout à la fois, le montrer supérieur à Descartes et à Newton. Ce livre se fût appelé, il s'appelait, dans l'esprit de Leibniz, *Principia philosophiæ naturalis metaphysica*. Vous voyez, d'après le titre même, la différence avec Descartes et avec Newton. Le livre de Descartes, Spinoza, disciple fourvoyé, mais conséquent, lui a donné son vrai nom : *Principia philosophiæ mechanica*. Newton a lui-même appelé le sien : *Principia Mathematica*. Il a donné le principe qui le conduit : *gloriatur geometria quod tam paucis principiis alunde petitis tam multa præstet.*

Leibniz était-il de force à écrire ce livre qui devait réfuter Newton? Ce qu'il y a de certain, c'est que, seul, il pouvait l'écrire. Il ne l'a pas fait, mais du moins, il a montré la voie. Nous n'avons pas le livre, mais nous en avons des fragments, il s'agit uniquement de les mettre en ordre, et de les faire valoir par le lien et l'unité. Ceci nous regarde.

Un tel livre, qui devait être calqué sur celui de Newton quant à l'ordre et à la marche, supposait d'abord la métaphysique du calcul différentiel que Newton n'a point faite et d'où tout dépend. On trouvera, sur cette métaphysique, à la fin de ces études, un supplément qui en donne les premières notions et comble en partie cette lacune, avec les indications émanées de Leibniz. On comprendra

que nous ne fassions qu'en indiquer ici le résultat, car ce traité seul eût été un livre dans un autre livre, également entrevu, médité et fragmentairement réalisé par Leibniz, *De scientia infiniti liber*. En voici le résultat contre Newton. La métaphysique des fluxions, calcul inventé par Newton, est panthéiste : celle de Leibniz est conforme à l'esprit de la monadologie et de la vraie métaphysique. Newton, très inférieur à Leibniz sur ce seul point, admet pour les quantités, des principes qui naissent et qui meurent, *principia nascentia finitarum magnitudinum*, ce qui est antimétaphysique, pour ne pas dire absurde. Hegel a tiré des fluxions le seul système qui s'en déduise logiquement, celui de la fluidité absolue. Leibniz n'admet pas cette fluidité dans le même degré, il ne suppose pas que les principes naissent et meurent, mais les quantités seulement. Pour lui, l'infini n'est pas un tout, et les infiniment petits ne sont pas des grandeurs. Newton ne se contente pas d'avoir une métaphysique panthéiste sur ce calcul, il y a joint les atomes qui sont en contradiction formelle avec l'idée même de fluxion, sans se soucier de les mettre d'accord. Leibniz, plus conséquent, rejette le vide et les atomes, et défend contre Newton et les atomistes les vrais principes du dynamisme.

La métaphysique du calcul différentiel, ainsi rétablie contre Newton, il fallait, toujours dans l'idée du livre à faire, développer la loi de continuité qui est au fond de ce calcul et dont Leibniz dit : c'est toute ma méthode. Mais cette loi n'est qu'indiquée par Leibniz, et les applications qu'il en fait, quoique très nombreuses, sont dispersées partout. Il lui fallait donc entreprendre ici un travail original, en se servant de sa première philosophie du mouvement, accrue et modifiée par ses découvertes subséquentes, il fallait faire la science du continu, la défendre contre les attaques qui n'ont point manqué à son principe, et dont je reconnais la gravité. Cette seconde partie, suffisamment traitée, serait une véritable philosophie des mathématiques.

Il fallait enfin montrer l'atomisme et le dynamisme aux prises dans la formation et l'arrangement de la manière cosmique : impuissance du premier à expliquer l'ordre et la beauté du monde; mais il fallait expliquer, d'après le second, toutes les qualités de la matière, œuvre ardue, et montrer ses applications à la physique céleste, à l'optique, la dioptrique et la catoptrique, aux

astres enfin, non moins qu'à l'âme et à Dieu, objet des deux livres qui nous restent. On verrait ainsi la métaphysique devenir la science du changement.

Puis, comme Newton lui-même, mais avec plus de raison peut-être, il fallait terminer ce livre par cette belle pensée que la vraie méthode est un essai anagogique dans la recherche des causes, que les causes finales, proscrites par Descartes, mènent à Dieu, que la nature entière, mieux connue, est suivant le mot d'un ancien, un hymne à la Divinité, et que les principes métaphysiques, de la nature sont ainsi les vrais fondements de la morale et de la plus solide piété.

Voilà quelque idée de ce qu'aurait fait Leibniz, mais, en même temps, voilà le résumé exact de ce qu'il a fait, non pas il est vrai sous la forme synthétique, avec cette forêt de théorèmes et de démonstrations qui constituent les principes de Newton, mais sous forme de fragments dispersés, isolés, quelques-uns très considérables. Il est difficile de douter, par exemple, que son *Tentamen anagogicum*, ou essai dans la recherche des causes, où, par une analyse sublime, il s'élève par la considération des finales à cette recherche anagogique des causes qui le conduit à admirer, de plus en plus, la sagesse et la bonté de l'auteur des choses, ne soit le dernier chapitre de cette œuvre immense. Je vais donc résumer les principes du dynamisme, tels que nous les avons établis d'après Leibniz; faire, à l'aide de sa loi de continuité, la véritable philosophie des mathématiques, et, me dispensant de revenir sur les applications précédemment indiquées à la science du cosmos, mettre en présence l'atomisme et le dynamisme, pour conclure avec le philosophe par ce chant à l'Éternel et cet hymne à la divinité : *hymnus Galieni.*

De la continuité.

Je voudrais éviter le labyrinthe fameux de la *composition du continu,* mais la continuité nous presse (1). Nous tâcherons de ne

(1) *Nodus liberi et necessarii ibi quantum humanitus sperare poterat, solutus videtur, adeo ut alter philosophicus circa Continuum et Indivisibilia adhuc extricandus videatur.* Hermann à Leibniz, Gerardt, t. IV, 374.

pas nous y perdre, mais il est impossible de n'y pas entrer à la suite de Leibniz. Nous l'avons vu dès 1676, dans sa première philosophie du mouvement, c'est-à-dire, de ce qui change, rencontrer le problème du continu οὗ τὰ ἔσχατα ἕν, *quorum extrema unum sunt*, disait Aristote, et n'en triompher que par l'hypothèse de la création continuée ou de la transproduction (transcréation) du mouvement qui en découle. Ce problème, Leibniz devait le retrouver partout dans les mathématiques, puis, dans les sciences physico-mathématiques qui considèrent des grandeurs croissantes ou décroissantes dont les variations sont soumises à la loi de continuité. Il le trouvait, dans le temps, dans l'étendue, dans les qualités, dans les mouvements (1), et, plus généralement encore, comme il dit, dans toutes les transitions ou passages de la nature qui n'ont jamais lieu par un brusque saut. De là cette forme commune et populaire qu'il a donnée si souvent : rien ne se fait par sauts dans la nature, *natura non facit saltum, non agit saltatim*. Mais, sous cette forme banale, se cachent de grands mystères.

Nous allons considérer cette loi, tour à tour dans l'espace, dans les lignes, dans le temps, dans le mouvement, afin de saisir sur tous ces points le progrès métaphysique accompli de Descartes à Leibniz. Mais, comme il s'agit d'une nouvelle science, qui a un nom en Allemagne, depuis Herbart, un nom barbare, il est vrai, que je n'accepte pas, bien qu'il vienne du grec, la *synechologie*, (de το συνεχές, le continu) qu'on pourrait appeler plus simplement la philosophie des mathématiques. Nous devons d'abord indiquer sa place et dire un mot des objections qu'on lui fait. En délimitant bien le champ de la nouvelle science, déjà tombe une partie des objections qu'on lui adresse.

La continuité telle que nous l'entendons du moins, n'est point du tout synonyme de la réalité, et c'est peut-être le tort de Leibniz de ne pas la séparer assez nettement de l'ontologie, avec laquelle elle n'a rien à voir. La continuité, en effet, est chose purement idéale, comme les conceptions des sciences mathématiques. Pour nous, la continuité et la réalité, bien loin de ne faire qu'un, sont ennemis. Il n'y a rien de continu, à la rigueur, dans les corps ni

(1) *Continuitas autem in tempore, extensiones qualitatibus, motibus, omnique naturæ transitu reperitur, qui nunquam fit per saltum.* (Tiré des *Initia rerum mathematicarum metaphysica*).

dans la matière : mais on ne peut former le concept de corps ni de matière sans y faire entrer celui de continuité, concept idéal, je le répète, forme vide de l'idée du réel, si l'on veut, mais essentielle à l'esprit humain, et rangée à ce titre par Kant au nombre des principes régulateurs de l'entendement.

Cette première délimitation de l'objet de la science du continu, nous amène à montrer ses rapports et ses différences avec une partie des mathématiques avec laquelle on pourrait la confondre. Il semble, en effet, qu'ainsi réduite à une science de conceptions idéales, la continuité ne se distingue plus de la géométrie. Ce serait une erreur. La géométrie construit dans l'espace : la science dont je parle construit l'espace et le temps. Leibniz a eu l'intention de créer de cette science, quand il cherchait une caractéristique des situations, une analyse de l'espace; mais, de même qu'il ne l'affranchissait pas assez de l'ontologie tout à l'heure, il la ramenait ici trop fortement à la géométrie.

L'homme qui, dans les temps modernes, a le mieux vu et le mieux défini cette science à part, cette partie peu connue, mal délimitée de l'ancienne métaphysique, c'est Kant. Kant a d'abord cherché à l'affranchir de l'ontologie, en montrant nettement dans son *Esthétique*, dans sa doctrine des *antinomies*, dans sa science métaphysique de la nature, que c'est cette partie formelle de la science qui traite de l'espace, du temps et du mouvement, comme l'autre, la partie réelle, traite des réalités, des substances et des causes. Il a aussi mieux déterminé ses rapports avec l'idéologie, en faisant de la continuité le principe fondamental des intuitions de l'expérience. Mais il serait injuste de ne pas tenir compte à Leibniz de ses analyses de l'espace, du temps et du mouvement, qui ont pu mettre Kant sur la voie. C'est en considérant l'espace comme l'ordre des coexistences et le temps comme l'ordre des successions qu'il a fait entrer ces idées dans l'enseignement philosophique, qu'il a détruit la chimère de l'espace et du temps absolu et préparé la doctrine de Kant. D'après cette idée fort juste de Leibniz, on doit développer l'espace et le temps suivant la loi de continuité, comme des représentations utiles à la coordination de nos idées. Kant a repris le point de vue de Leibniz, tout en le modifiant : lui-même a écrit, au début de sa carrière, des thèses presque leibniziennes sur le principe de la coexistence et de la succession, qu'il déduit de celui

de la raison suffisante. On connait aussi le mot de Wittenbach : « Kant a accepté la *tabula rasa* d'Aristote. Seulement, il l'a percée des cellules du temps et de l'espace, qui deviennent les formes de toutes nos intuitions sensibles. »

Montrons mieux maintenant ce que nous entendons par la science de la continuité.

Si l'on a suivi les déductions qui précèdent et tenu compte de nos réserves, il en résulte que toute erreur est impossible sur le but et l'objet de cette science de la continuité; que nous professons le conceptualisme de Leibniz et de Kant sur ses objets; que nous n'admettons pas plus qu'eux de continuité absolue dans les lignes, les surfaces, les plans, pas plus que dans l'espace, le temps et les mouvements, mais seulement une continuité idéale qui règle le passage d'un point à un autre, et d'un état au suivant, continuité de loi et non d'être, sans aucun panthéisme. Par là tombent, en même temps, ces questions scolastiques, où se sont consumées les forces de tant d'esprits subtils anciens et modernes : si la continuité pure peut être un principe d'individuation ou de spécification, et, par conséquent, si la matière pure homogène peut être un principe de spécification absolue, questions qui doivent être résolues par la négative. Par là aussi sont supprimées bien des antinomies de la raison pure sur la composition des continues, et l'on voit jour à sortir de ce labyrinthe fameux.

Mais il s'en faut bien, cependant, que nous soyons délivrés de toute objection. Herbart a fait de la notion même de la continuité la plus forte critique. Et nous ne pouvons la passer sous silence. Nous indiquerons brièvement ses objections et nos réponses.

1° Suivant lui, cette idée de la continuité n'a rien de bien déterminé. C'est un prédicat général que l'on applique uniformément aux lignes, aux surfaces, aux degrés, aux espaces sans distinction aucune. C'est une représentation dont on ne peut s'affranchir, qui se trouve au début de la pensée métaphysique sans certificat d'origine, et n'offre rien de clair à l'esprit que ceci :

« Les parties contiguës rentrent les unes dans les autres, et l'intervalle entre elles est rempli ».

Réponse. — Je ne vois pas là une véritable objection. Herbart constate la présence de l'idée du continu dans l'esprit humain, sans pouvoir lui assigner une origine certaine : il l'accepte donc ;

mais, quand il veut l'analyser, il se trompe, faute de faire la distinction qu'a faite Aristote entre le contigu et le continu : cette distinction consiste en ce que le contigu est ce dont les extrémités sont ensemble *quorum extrema simul sunt* et, le continu, ce dont les extrémités ne font qu'un, *quorum extrema unum sunt.*

Évidemment Herbart confond ici l'un et l'autre.

2° Soumet on cette notion à l'analyse logique, elle présente un caractère contradictoire : c'est quelque chose de fluide qui doit offrir une certaine cohésion, sans être un. Il y a un *ici* et un *là,* jusque dans les plus petites parties du continu et cela, à l'infini, et cependant il n'est ni ici ni là, mais dans l'intervalle. Il est le lien de ce qui est uni. On y peut supposer des parties séparables à l'infini, mais on ne peut pas l'en composer. C'est donc une grandeur, et une grandeur composée, mais de quoi et comment, on l'ignore, et, de plus, une grandeur finie, si on la prend entre certaines limites, mais qui contient l'infini. Évidemment la contradiction est flagrante : la contradiction doit-elle donc être érigée en unique principe de nos recherches philosophiques? Non, assurément. Mais alors, que devient la science du continu ?

Réponse. — Cette objection est beaucoup plus grave que l'autre. Mais, ce qui me rassure, c'est que Leibniz l'a connue, qu'il l'a formulée tout aussi énergiquement lui-même dans ce dialogue du *Pacidius* que nous avons analysé (1), et qu'il en est sorti. Il suffira de rappeler le résultat de ce dialogue, la définition du continu et du contigu et l'explication que Leibniz a donnée.

3° En tout cas, continue Herbart, il n'y a que fiction à la base de cette science.

Réponse. — Rien n'empêche de supposer, avec Leibniz, que les cercles et les triangles parfaits et généralement toutes les formes géométriques n'existent pas, ne sont rien de réel. Ce ne sont pas, cependant, de pures fictions, et celui qui accuserait la géométrie d'être une science fictive serait repoussé. Et de même pour le continu, bien qu'il ne soit pas réel, il n'est pas une pure fiction : c'est une essence comme toutes les formes géométriques. L'espace et le temps ne sont pas autre chose.

4° Cette science du continu ne peut se soutenir qu'en cherchant

(1) Voir cette analyse dans la partie historique.

des points fixes hors du continu, c'est-à-dire de la fluidité dans ce qui est fixe et permanent. Analysez l'espace et le temps, qu'y trouvez-vous? *Partes extra partes* ou bien *partes post partes*. Je ne vois là que des parties divisées, et non des fluxions. C'est-à-dire des quantités qui s'engendrent continuellement par le mouvement. Le continuité n'est donc pas, comme on le dit, la forme unique de l'intuition. On trouve aussi bien, dans l'esprit, celles de solidité et d'impénétrabilité, que cette notion de la fluidité. Et la fluidité même n'a un sens que rattachée à l'idée du repos et de la solidité. Qui dit continuité dit flux. Tout flot est un mouvement. Le mouvement naît de l'espace supposé en repos.

Réponse. — Cette objection n'en est pas une pour Leibniz. Il est très vrai que la science du continu ne peut se faire qu'en prenant des points fixes, ou supposés tels. On analyse une courbe, en prenant un point ambulatoire et un point fixe, et en cherchant un rapport de l'un à l'autre. On n'estime les grandeurs continues qu'en les ramenant aux discontinues, le mouvement composé, qu'en le ramenant au mouvement simple; le successif, qu'en le supposant interrompu, puis en répétant l'opération, jusqu'à ce qu'on ait corrigé cette erreur volontaire et prévue. Mais en quoi ces adresses du géomètre peuvent-elles conpromettre la science du continu, puisque c'est sur elle, au contraire, qu'elles reposent?

5° L'origine de l'idée de la continuité est tirée de celle du changement.

Réponse. — Qu'en concluez-vous? Il faudrait dire, en tout cas, pour être exact, qu'elle est tirée de l'idée du moindre changement ou du changement continu. Et alors cet énoncé réfuterait l'objection. On pourrait dire aussi qu'elle tire son origine de l'infini, et c'est ce que dit Leibniz. Ce point de vue est de beaucoup préférable pour la science.

6° Leibniz recourt à une étendue intelligible d'où il tire les dimensions du continu pour en former les corps et expliquer les phénomènes de l'étendue.

Réponse. — Cette objection est la seule vraie : il est certain que Leibniz a placé ses monades dans une étendue intelligible, et qu'il s'est mis ainsi dans une sorte d'impossibilité d'expliquer l'étendue réelle. Mais cette objection reviendra quand nous en serons à ses déductions pour former la matière et les corps.

En somme, si nous résumons les principales objections faites à la science de la continuité, on ne voit pas qu'elles soient insolubles. Quand on nous dit que la continuité n'est pas un principe de spécification, je l'accorde, car la continuité qui règle le passage du petit au grand, et réciproquement, ne peut être un tel principe : mais cela ne prouve rien contre la continuité. Ce qui prouverait contre elle, ce sont les contradictions qu'on lui reproche, contradictions ou du moins contrariétés inhérentes au mouvement, aux lignes, aux surfaces, et au temps; mais, si nous admettons la continuité dans les lignes, les mouvements, l'étendue et le temps, nous l'y mettons seulement pour régler le passage d'un état à un autre, nous n'admettons pas de mouvements, ni de lignes, ni d'étendue réelle, continus à la rigueur, et on ne peut nous accuser de réaliser des conceptions absurdes ou contradictoires. La science du continu n'est donc pas soumise, comme le dit Herbart, à des objections insolubles.

J'ajoute, et j'ai réservé jusqu'ici ces deux points décisifs, qu'elle s'appuie sur une loi tout à la fois mathématique et naturelle, et sur l'analyse psychologique du temps et de l'espace.

Je ne reviendrai pas sur la loi de continuité que Leibniz, le premier a mise en lumière, et dont, avant lui, on n'avait pas assez considéré la force. Nous savons, maintenant, ses origines certaines, nous connaissons ce calcul du moindre changement dont se servait Descartes et qu'a perfectionné Leibniz, et ces principes élevés, puisés à la source divine d'où elle émane. Leibniz a eu le mérite de la formuler plus nettement, d'en faire une loi de la nature, et de régler par elle les sciences physico-mathématiques qu'elle a créées et auxquelles elle s'applique. Suivant cette loi, la nature change le moins possible, c'est-à-dire par des changements insensibles, et l'on doit calculer ces changements infiniment petits, en se servant de la loi de continuité qui les règle. C'est là la réponse, et à ceux qui veulent réclamer pour la science du continu des procédés géométriques d'une rigueur absolue, et à ceux qui se plaignent qu'elle viole le grand principe de la contradiction. Les uns et les autres ont tort : car, d'abord, la science du continu n'est point la science de la géométrie, nous l'avons vu, et, quant aux contraires dont elle est le lieu, et comme la patrie naturelle, ce ne sont pas des contradictions, et elle sait, par l'élimination des différences, les rendre aussi peu

contraires que possible. Les simplifications puissantes obtenues par la loi de continuité ont précisément cet effet.

Mais, certes, ce qui donne à la science du continu une évidence, sinon mathématique, du moins, une évidence psychologique, c'est qu'elle se fonde aussi sur l'analyse psychologique. Il y a déjà de beaux commencements de cette analyse dans ses œuvres, et notamment dans ses lettres à Clarke. Je veux parler de ses analyses de l'*espace* et du *temps*. La science de la continuité ne consiste donc pas uniquement à construire l'espace et le temps *a priori* et par des procédés uniquement empruntés aux mathématiques, elle s'inspire aussi des résultats de l'analyse psychologique : c'est là, à nos yeux, son plus grand mérite. Une première analyse bien faite de l'espace et du temps a immortalisé le nom de Leibniz presque autant que ses plus belles découvertes. En effet, la difficulté n'était pas moindre et les résultats furent,de même,incalculables. Battu par Newton, quand il s'est agi du mouvement des astres, Leibniz l'a vaincu sur le sujet de l'espace et du temps.

Analyse de l'espace et du temps.

Leibniz explique ainsi, dans une de ses réponses à Clarke, l'origine de nos conceptions relatives à l'espace.

« Voici comment les hommes viennent à se former la notion de l'espace. Ils considèrent que plusieurs choses existent à la fois, et ils y trouvent un certain ordre de coexistence, suivant lequel le rapport des unes et des autres est plus ou moins simple. C'est leur situation ou distance. Lorsqu'il arrive qu'un de ces coexistants change de ce rapport à une multitude d'autres, sans qu'ils en changent entre eux, et qu'un nouveau venu acquiert le rapport tel que le premier avait eu à d'autres, on dit qu'il est venu à sa place, et on appelle ce changement un mouvement qui est dans celui où est la cause immédiate du changement. Et quand plusieurs ou même tous changeraient selon certaines règles connues de direction et de vitesse, on peut toujours déterminer le rapport de situation que chacun acquiert à chacun ; et même celui que chaque autre aurait ou qu'il aurait à chaque autre, s'il n'avait point changé, ou s'il

avait autrement changé. Et, supposant ou feignant que parmi ces coexistants il y ait un nombre suffisant de quelques-uns qui n'aient point eu de changement en eux, on dira que ceux qui ont un rapport à ces existants fixes, tel que d'autres avaient auparavant à eux, ont eu la même place que ces derniers avaient eue. Et, ce qui comprend toutes ces places est appelé espace. Ce qui fait voir que, pour avoir l'idée de la place, et par conséquent, l'espace, il suffit de considérer ces rapports et les règles de leurs changements, sans avoir besoin de se figurer ici aucune réalité absolue hors des choses dont on considère la situation. »

Ainsi, la notion d'espace ne dérive point des sens ni de l'imagination. Elle nous vient de cette faculté qui saisit les rapports, qui comprend le possible et l'existant, de la raison enfin. Elle est la perception de l'absolu, et, comme telle, antérieure et supérieure aux sens.

Mais l'esprit, non content de la convenance, cherche une identité, une chose qui soit véritablement la même, et la conçoit comme hors de ses sujets, et c'est ce qu'on appelle ici *place* et *espace*. Cependant cela ne saurait être qu'idéal, contenant un certain ordre où l'esprit conçoit l'application des rapports.... Et cependant ces places, lignes, et espaces, tout en exprimant des vérités réelles, ne seraient que choses idéales. Je donnerai encore un exemple de l'usage de l'esprit de se former, à l'occasion des accidents qui sont dans les sujets, quelque chose qui leur réponde hors des sujets. La raison ou proportion entre deux lignes, L et M, peut être conçue de trois façons : comme raison du plus grand L au moindre M; comme raison du moindre M au plus grand L, et enfin comme quelque chose d'abstrait, c'est-à-dire comme la raison entre L et M, sans considérer lequel est l'antérieur ou postérieur, le sujet ou l'objet. Et c'est ainsi que les proportions sont considérées dans la musique. Dans la première considération, L, le plus grand, est le sujet; dans la seconde, M, le moindre, est le sujet de cet accident, que les philosophes appellent relation ou rapport. Mais quel en sera le sujet dans le troisième sens? On ne saurait dire que tous les deux, L et M ensemble, soient le sujet d'un tel accident; car ainsi nous aurions un accident en deux sujets, qui aurait une jambe dans l'un, et l'autre dans l'autre; ce qui est contre la nature des accidents. Donc, il faut dire

que ce rapport, dans ce troisième sens, est bien hors des sujets; mais que n'étant ni substance ni accident, cela doit être une chose purement idéale, dont la considération ne laisse pas d'être utile. Au reste, j'ai fait ici, à peu près, comme Euclide qui, ne pouvant pas bien faire entendre absolument ce que c'est que la raison, prise dans le sens des géomètres, définit bien ce que c'est que mêmes raisons. Et c'est ainsi que, pour expliquer ce que c'est que la place, j'ai voulu définir ce que c'est que la même place. Je remarque enfin que les traces des mobiles, qu'ils laissent quelques fois dans les immobiles sur lesquels ils exercent leur mouvement, ont donné à l'imagination des hommes l'occasion de se former cette idée, comme s'il restait encore quelque trace lors même qu'il n'y a aucune chose immobile; mais cela n'est qu'idéal, et porte seulement que s'il y avait là quelque immobile, ou l'y pourrait désigner. Et c'est cette analogie qui fait qu'on s'imagine des places, des traces, des espaces, quoique ces choses ne consistent que dans la vérité des rapports, et nullement dans quelque réalité absolue.

Newton n'avait pas fait cette analyse et s'était mis dans de singulières contradictions, avec son espace infini qui est le *sensorium* de Dieu. Clarke défendait Newton par des raisons subtiles, mais insuffisantes. Leibniz tenait ferme contre Newton et ses disciples et démontra d'une manière péremptoire la chimère de cet espace infini considéré comme une propriété de Dieu.

Qu'est-ce que l'espace, se demandait Leibniz dans une argumentation très serrée dont nous reproduisons seulement l'essentiel. Qu'est-ce que l'espace? Une substance? Non. L'espace sans le corps ne peut être une substance : il a des parties *partes extra partes* : il n'a rien de réel, sauf un rapport entre les coexistants. Qu'est-ce donc? Une réalité absolue? Non : cela choque le principe de la raison suffisante. Qu'est-ce qu'une chose éternelle, impossible, indépendante de Dieu? Et d'ailleurs, les newtoniens recourent-ils alors à cet échappatoire d'en faire une propriété ou un attribut de Dieu même, Newton, qu'on invoque pour prouver la réalité de l'espace en soi, n'a rien dans la définition ni dans la scolie de cette définition qui prouve cette réalité, et Leibniz prouve contre eux que l'espace n'est pas une propriété, une affection. 1° Si l'espace est une propriété ou affection, nous avons des affections ou accidents qui passent de sujet en sujet, chose qu'on

n'admet point dans la saine philosophie. Qu'est-ce qu'un sujet quittant son affection pour en chercher une autre déjà existante, et qu'une affection délaissée qui prend un autre sujet? Ces conséquences se produisent, si les espaces sont des réalités absolues, et en même temps des affections. Le corps quittant l'espace qu'il occupait, et allant se mettre dans l'espace qu'un autre vient de quitter, voilà une séparation du sujet et de l'affection sans que l'affection périsse, et même l'exemple d'une affection ou accidentalité qui peut exister non seulement sans son sujet, mais même avant que son sujet existe et après qu'il aura péri. C'est aussi donner dans l'opinion des transsubstantiateurs, qui font subsister les accidents ou affections sans sujet. C'est enfin *détruire la différence entre les accidents et les substances* » (1).

2° Mais cette absurdité n'est pas la seule. L'espace, considéré comme une propriété soit de Dieu soit des corps, entraîne d'autres inconvénients. Si l'espace est une propriété, et si l'espace infini est l'immensité de Dieu, l'espace fini sera l'étendue ou la mensurabilité de quelque chose finie. Ainsi l'espace occupé par un corps sera l'étendue de ce corps : chose absurde, puisqu'un corps peut changer d'espace, mais qu'il ne peut quitter son étendue, mais aussi preuve convaincante que Leibniz, contrairement à l'opinion des cartésiens et à celle qu'on lui impute généralement, savait distinguer entre l'étendue d'un corps et l'espace où il est.

3° Si l'espace est une propriété, de quelle chose sera la propriété un espace vide, borné? De quelques substances immatérielles, étendues, imaginaires sans doute et qu'on se figure dans les espaces imaginaires. Il est impossible de dire plus poliment à son adversaire qu'il est fou. Du reste toute cette discussion si forte est, de plus, un chef-d'œuvre de goût et d'atticisme. Quand Leibniz sent qu'il va dire à son adversaire que c'est absurde, il a une formule, c'est le vers d'Horace qu'il applique :

Spectatum admissi....

Clarke et Newton, qui fut consulté, et dont c'est l'opinion que Clarke soutient et sans doute aussi les raisons qu'il donne, ne

(1) Tiré d'un appendice inédit au 5e écrit, ou réplique à la 4e réponse de Clarke, qui se trouve à Hanovre, et commence ainsi : « Après le nombre 8 on pourrait adjouter, etc. »

voyaient pas tout d'abord la supériorité métaphysique de leur adversaire; c'est ce qui força Leibniz, dans ce cinquième écrit, à rompre la glace : « J'avais insinué, dit-il, toutes ces difficultés dans mon écrit précédent, mais il ne paraît pas qu'on ait tâché d'y satisfaire ». Évidemment Leibniz n'avait pas été compris. De là, sa réplique qui, bien que très concise, est, cette fois, très explicative. Mais reprenons.

4° Toutes ces raisons contre ceux qui font de l'espace une propriété ou une affection tombent en plein sur Newton et Clarke qui en font une affection ou une propriété de la substance infinie de Dieu. C'est d'abord confondre l'attribut de Dieu qui est l'immensité avec l'espace qui est souvent commensuré avec le corps. L'espace étant commensurable n'est pas l'immensité de Dieu qui est incommensurable. Si l'espace est l'attribut de Dieu, il entre dans l'essence de Dieu. Or, l'espace a des parties : donc il y aurait des parties dans l'essence de Dieu. De plus, les espaces sont tantôt vides, tantôt remplis, donc il y aura, dans l'essence de Dieu, des parties tantôt vides, tantôt remplies, et par conséquent sujettes à un changement perpétuel. Les newtoniens altèrent la notion de Dieu et reviennent à un Dieu à parties, au Dieu des stoïciens, qui est l'univers tout entier considéré comme un animal divin.

Nous savons maintenant ce que l'espace n'est point : il n'est ni une substance ni une affection de la substance, ni une réalité absolue, ni un attribut de Dieu. Qu'est-il donc? Leibniz a procédé par élimination, jusqu'ici : Voyons maintenant la théorie qu'il substitue à celle de son adversaire. Leibniz nous la fait pressentir déjà à chaque page de ses répliques contre les newtoniens, mais cela ne suffit pas, il faut qu'elle prenne corps, afin qu'on en voie mieux le fort et le faible. Mais, pour cela, comme ce n'est pas seulement l'espace, mais le temps qui sont en cause, prévenons d'abord que, dans la pensée de Leibniz, très clairement manifestée d'ailleurs, tout ce qu'il dit d'un espace infini, substance ou accident, etc., s'applique à plus forte raison au temps, qui est encore moins un être, s'il se peut, parce qu'il est successif. « Il est très visible, dit Leibniz, au sujet du temps, qu'il ne saurait être une réalité absolue, car, puisqu'il n'a jamais ses parties ensemble, on ne peut jamais dire qu'il existe. Or, la grande

analogie entre entre l'espace et le temps fait bien connaître que, si le temps n'est qu'un ordre, l'espace ne sera pas autre chose » Tout ce qui a été dit contre l'espace des newtoniens, s'applique également au temps, et nous pouvons enfin formuler la théorie générale de l'espace et du temps.

Si l'espace et le temps ne sont ni des substances, ni des accidents, ni des réalités existantes absolues, il s'ensuit que, de l'ordre des existants où Newton s'était uniquement placé, il faut s'élever à celui des essences, auquel Newton ne pouvait pas avoir pensé : là, dans l'ordre des essences, tout ce qui ne s'explique pas dans le système de Newton et des newtoniens, trouve une solution facile; l'espace et le temps deviennent ce qu'ils sont, des choses idéales, et non des choses actuellement existantes; des rapports, et non des réalités absolues. Là-dessus, il n'y a aucun doute dans la pensée de Leibniz : « Ainsi, dit-il, les places, les traces, les espaces ne consistent que dans la vérité des rapports, et nullement dans quelque réalité absolue (1). » En effet, dit il encore, l'espace en soi est une chose idéale comme le temps. » Mais l'appendice inédit qui nous a déjà servi à accuser plus fortement la pensée de Leibniz est aussi sur ce point très explicite :

« Selon moi, y est-il dit, l'espace et le temps ne sont que des choses idéales, comme tous les êtres relatifs qui ne sont autre que les termes incomplexes qui font les vérités ou complexes, comme par exemple ces propositions : quand je dis A est à B comme 2 est à 1, je puis changer ce complexe en incomplexe en disant : le rapport entre A et B, comme entre 2 et 1 est vrai. Ainsi *les êtres relatifs se réduisent, en effet, aux vérités.* Cela fait voir comment la proportion entre A et B n'est pas un être absolu, mais une chose idéale : autrement nous aurions un accident qui aurait une jambe dans le sujet A et l'autre dans le sujet B et serait en deux sujets en même temps. Aussi les affections relatives ne sont-elles que des résultats des absolues et ne terminent point une action à part. Ceux qui changent les relations en réalités qui soient quelque autre chose que des vérités, multiplient les êtres mal à propos, et s'embarrassent sans aucun besoin. »

Ce texte nouveau, sans rien changer à la théorie connue de

(1) Suite des textes inédits de la 3e réponse.

Leibniz, la confirme et la développe. Il y ajoute même quelque chose. Nous savions bien que l'espace et le temps sont des rapports, rapports de coexistence ou de succession, mais il était bon d'être fixé sur la nature de ces rapports : ce pouvaient être, en effet, des rapports purement fortuits et contingents, de pures fictions, comme dit Herbart. Ce doute n'est plus possible. L'espace et le temps sont des catégories, catégories du réel, non réelles elles-mêmes, des prédicaments, *prædicamenta terminorum incomplexorum,* disait l'École. Ce sont des incomplexes des vérités éternelles, disait Leibniz, et des *résultats* des *absolues*. L'espace et le temps, dit-il encore, ne tirent leur réalité que de Dieu. Ce sont des termes incomplexes qui font les vérités ou complexes, des rapports que l'analyse des contingents réduit aux vérités. Donc la science du temps et de l'espace est une science de rapports. Donc elle est la science du continu que nous cherchons : donc elle est une partie de la caractéristique universelle que cherchait Leibniz.

Que la science de l'espace ou du temps soit une science de rapports, cela ne fait point de doutes, et il s'ensuit tout aussi clairement que c'est la véritable science du continu, et que la loi de la continuité la régit. En effet, la science et la loi de continuité ne règlent que les rapports des êtres, et ne l'appliquent pas à l'être même. C'est donc bien la science dont il s'agit, distincte des mathématiques, d'une part, en ce qu'elle ne construit pas dans l'espace et dans le temps, mais qu'elle construit l'espace et le temps, distincte de l'ontologie, de l'autre, en ce qu'elle ne s'applique pas à l'être, mais au rapport des êtres.

Mais ce qu'on ne voit pas aussi clairement, c'est en quoi cette notion de l'espace et du temps est liée étroitement à sa réforme des catégories, et fait partie de sa caractéristique. Rien n'est plus certain, cependant, d'après les textes : deux ou trois fois Leibniz a raconté ses études sur la logique, et toujours il a marqué le lieu qui existait pour lui entre ces deux choses : la réforme des catégories et l'établissement d'une chractéristique universelle (1).

La réforme des catégories, nous dit-il, fut la préoccupation de sa jeunesse : les prédicaments des termes incomplexes et des termes complexes ne le laissaient pas dormir. Il rêvait un registre et une

(1) Voir dans la 1[re] partie : le nouveau Bacon.

topique universels. Il pensait déjà à un alphabet de nos pensées. Mais ce qui le frappa surtout, c'est que, pour tout cela, il fallait réformer les catégories, les *prædicamenta terminorum incomplexorum*. Il fallait des catégories nouvelles ou du moins autrement disposées. L'espace et le temps furent deux de ces catégories qu'il a créées ou dont il s'est servi. C'est ce qu'il veut dire, quand il dit que l'espace et le temps sont des incomplexes des vérités éternelles, donc des prédicaments de termes incomplexes, des catégories ; il définit lui-même ce qu'il entend par là : c'est un rapport, dit-il, la catégorie de la relation, laquelle comprend l'espace et le temps, c'est-à-dire, les rapports de coexistence ou de succession. L'espace et le temps sont donc des catégories, ils forment la catégorie de la relation : voilà qui est certain.

Mais alors, je maintiens *a priori* qu'il doit y avoir une caractéristique qui s'y rapporte, la caractéristique étant, d'après la définition même de Leibniz, la science des rapports, des relations entre les choses; et je le prouve *a posteriori* par les découvertes nouvelles que vient de faire M. Gerhardt parmi ses œuvres mathématiques. Il a publié, en effet, trois morceaux étendus de Leibniz sur la caractéristique de l'espace, *characteristica situs* (1). Quel en est l'objet? Analyser l'espace et le lieu, la situation des parties ; faire la science des rapports entre ces parties situées dans l'espace. Science purement idéale, puisqu'elle n'étudie que les rapports : mais science très importante, et dont Leibniz entrevoyait l'usage dès ses jeunes années, quand il espérait, par la réforme des catégories, arriver à connaître les rapports généraux des êtres, à les exprimer même par des caractères, et à

(1) Il résulte de ces morceaux que, si Leibniz attachait tant de prix à la caractéristique des situations, et que, s'il en faisait une sorte de science à part dans l'analyse géométrique, c'est qu'il y voyait le fondement de la science de l'étendue. Nous nous contenterons d'analyser l'un d'eux. Il part de la notion de l'espace, pur, absolu (pur de toute matière, absolu quant à sa limite) comme lieu de tous les points et contenant toute l'étendue, puis considérant dans l'étendue, ainsi prise, ce qu'il y a de plus simple, et ce qui, dans cette étendue absolue, est le plus limité, il montrait, comme, par le mouvement, la ligne naît de ce point, la surface de la ligne et le corps de la surface. Prenant ensuite les deux points de terminaison ou de limite dans une ligne, il la déterminait à l'aide de ces deux points qui en expriment le caractère. Il exprimait de même, par des caractères appropriés, les lignes, les surfaces et les solides, toujours au moyen de points et de traînées continues, *tractus continuos*, qui sont les lieux des points. Il leur appliquait les lois de la *congruence*, d'après lesquelles deux ou plusieurs étendues non congruentes peuvent être rendues égales sans changer de quantité. Ed. Gerhardt, 1858, Halle,

en écrire l'alphabet. « *Characteres sunt res quœdam quibus aliarum rerum inter se relationes exprimuntur et quarum facilior est quam illarum tractatio...... Verum ut omnia ordine tractemus, sciendum est primam esse considerationem ipsius spatii id est extensi puri absoluti.* Et il en déduit toute sa caractéristique géométrique, points, lignes, surfaces, et solides. Vous comprenez mieux maintenant ce qu'il veut dire : « Ainsi, les places, les traces, les espaces ne consistent qu'en la vérité des rapports, et nullement dans quelque réalité absolue ». Vous comprenez aussi ce qu'il ajoute : « Les êtres relatifs se réduisent aux vérités » Vous comprenez, enfin, ce qu'il répète si souvent de l'analyse des contingents, qu'elle mène à l'infini, parce qu'ils enveloppent l'espace et le temps. C'est qu'en effet, les points de l'espace et les instants du temps sont des limitations idéales qui résultent de la nature des êtres contingents et correspondent aux raison idéales qui les bornent et les déterminent en Dieu.

Mais alors, voici qui est très important : c'est que cette science des rapports sert à déterminer les réels et à faire la science du contingent, c'est qu'elle crée ainsi les sciences physico-mathématiques, toutes les sciences qui reposent sur des rapports d'espace et de temps. Ceci n'est pas la partie la moins neuve de la théorie conceptualiste sur l'espace et le temps pris pour les raisons idéales qui déterminent la nature et les limites des êtres contingents; l'espace et le temps ne sont pas des réels, c'est vrai, mais ils sont très aptes déterminer les réels : ils ne sont donc pas de purs idéaux de la pensée, ils déterminent la réalité.

L'espace et le temps d'autre part, étant des essences et non des êtres il ne dépend pas de la volonté de Dieu de les changer. « Dieu ne peut rien sur ces essences » et la raison en est « que ce ne sont que les incomplexes des vérités éternelles, conçus en forme d'estres absolus par la manière dont nous nous exprimons. Si c'étaient des réalités existantes absolues, Dieu y pourrait faire du changement. Mais le temps et l'espace appartiennent aux essences et non aux existences, comme les nombres ou autres identités. Et comme Dieu ne peut point faire que le nombre ternaire ne soit point entre le binaire et le quaternaire, parce que ce serait une absurdité, il ne peut pas faire non plus qu'une heure comme celle où nous sommes soit levée d'entre l'heure précédente et

suivante et réduite à rien ou placée ailleurs. Il en est de même du lieu et de l'espace » (1). Il ajoute : « La place du soleil est une partie de la place du système solaire, comme l'heure est une partie du jour, la capacité de la chopine, une partie de la capacité de la pinte. » Il ne dépend pas de Dieu de la changer. « Dieu ne peut rien sur elle. Il ne saurait séparer les heures, ou les transposer, ny les espaces. »

Telle est la doctrine de Leibniz sur l'espace et le temps : théorie idéaliste, dira-t-on, mais qu'il serait mieux d'appeler une théorie conceptualiste, et surtout une théorie vraie. Le temps et l'espace replacés, de l'ordre des existences où ils ne sont pas, dans celui des essences où ils sont, c'est la plus grande victoire métaphysique que l'esprit d'un Leibniz ait remportée sur Newton. Par cette théorie cessent, en effet, non seulement toutes les subtilités scolastiques et les opinions contradictoires où s'était consumé le moyen-âge, mais aussi toutes les imaginations grossières et toutes les confusions panthéistiques où Newton lui-même se perdait avec son espace, *sensorium* de Dieu. On voit ici en plein la supériorité des principes métaphysiques annoncés par Leibniz sur les principes purement mathématiques de son illustre antagoniste. Ce que je remarque, en effet, ce sont les principes élevés qui le guident dans toute cette discussion. C'est le principe de la raison suffisante, d'abord, base de toute métaphysique, et qui lui fait repousser la réalité absolue de l'espace et du temps, non moins que les atomes d'une dureté infinie. C'est la loi de continuité. C'est enfin ce principe d'origine scolastique : *entia præter necessitatem non esse multiplicanda*, dont il fait un si habile emploi contre les réalistes, en fait d'espace et de temps, gens, nous dit-il, qui changent les relations en réalité et s'embarrassent mal à propos. C'est aussi sa théorie de la substance, d'après laquelle il n'y a pas d'accidents sans substance, théorie qu'il applique avec bonheur à ceux qui envoient promener les accidents hors de leurs sujets, avec une jambe de ci et une jambe de là. C'est cette critique, enfin, implacable de bon sens et de haute raison, fondée sur ces principes généralement reçus et dont Newton, s'il est sincère, ne pouvait se dissimuler la force. C'est enfin cette dernière victoire dont il n'a point recueilli tout l'avan-

(1) Suite des textes inédits de la 3e réponse de Leibniz à Clarke.

tage; car la princesse de Galles, qui s'était faite l'intermédiaire entre Clarke et Leibniz, lui envoya une dernière réplique qui resta sans réponse. Leibniz était mort et les éditeurs de Leibniz ont remarqué, en la donnant, que la mort seule de M. Leibniz l'avait empêché d'y répondre. Heureux donc d'avoir retrouvé un fragment nouveau, bien inutile sans doute pour attester la force de ce merveilleux esprit, utile, toutefois, pour nous faire mieux connaître sa pensée profonde sur la nature de l'espace et du temps, nous croyons que ce débat est terminé, non pas seulement par la mort de Leibniz, mais surtout par la supériorité de ses principes métaphysiques. On parle avec mépris de cette science, on la traite volontiers de chimère et d'illusion. C'est celle cependant qui, maniée par un Leibniz, nous apprend à considérer l'espace et le temps comme les termes simples des vérités éternelles, comme les limitations idéales qui ont dû déterminer l'auteur des choses dans la création des êtres contingents, et qui nous rappellent que l'espace et le temps n'ont leur réalité que de lui.

Leibniz ajoute une apostille à sa 3e réponse. Cette discussion eut de même son apostille.

Clarke ne se tint pas pour battu, il faisait encore trois objections à Leibniz :

1° « Si l'on suppose que l'espace n'est point réel, il s'ensuivra une absurdité palpable. Car, selon cette idée, si la terre, le soleil et la lune avaient été placés où les étoiles fixes se trouvent à présent, (pourvu qu'ils eussent été placés dans le même ordre, à la même distance les uns des autres) non seulement c'eût été la même chose, comme le dit Leibniz, mais il s'ensuivrait aussi que la terre, le soleil et la lune seraient, en ce cas-là, dans le même lieu où ils sont présentement, ce qui est une contradiction manifeste.» Il ajoutait que si l'espace n'était que l'ordre des coexistents, « il s'ensuivrait que si Dieu faisait mouvoir le monde tout entier en ligne droite, quelque durée de vitesse qu'il eût, il ne laisserait pas d'être toujours dans le même lieu. Il s'ensuit que le temps et l'espace sont quelque chose de plus que ne pensait Leibniz (1).

A cet argument, Leibniz répondait en opposant le principe des indiscernables, et celui d'une raison suffisante. Le mouvement en

(1) 753. 754. Ed. Erdmann.

ligne droite imprimé par Dieu sans aucun changement est une supposition chimérique, ce serait un changement qui ne change rien : ce qui est contre la raison.

2° La seconde instance de Clarke est tirée de l'infinité et de l'éternité du monde. Leibniz y avait de l'inclination, Clarke l'y pousse tant qu'il peut. « Vous dites que le mouvement d'un monde borné ne serait rien et que, faute d'autres corps avec lesquels on peut le comparer, il ne produirait aucun changement. Mais j'ai montré un cas où le changement serait fort grand.» C'est un argument de Newton auquel il attachait le plus grand prix, argument tiré de ce que le monde, ayant une étendue bornée, peut être mis en mouvement par la puissance de Dieu, et de ce que, vu la différence qu'il y a entre le mouvement réel ou absolu et le relatif, il peut y avoir mouvement réel où il n'y a pas de relatif, et réciproquement. Mais Leibniz n'a jamais nié cela, comme on peut s'en convaincre par sa réponse.

3° La troisième instance est tirée de ce que le temps et l'espace sont des *quantités*, ce qu'on ne peut pas dire de la situation et de l'ordre. A quoi Leibniz répond que l'ordre a sa quantité, et il cite les proportions et relations. Mais Clarke insiste et montre que ces quantités seraient des quantités des quantités, ce qui est absurde; qu'en second lieu, ce sont si peu des quantités qu'on a beau les ajouter, elles n'augmentent point par addition; ce que Leibniz avait lui même remarqué précédemment : « Il est donc certain que le temps(et l'espace) n'est pas de la nature des proportions, mais de la nature des quantités absolues et invariables qui ont des proportions différentes. » Cette partie de la discussion est très forte. Nous n'avons pas la réponse de Leibniz, et nous avons dit les tristes motifs de son silence. Toutefois, nous croyons que l'objection ne lui eût point paru insoluble. Leibniz admettait une quantité pour les relations, les proportions ou les raisons. Il y a plus, il la mesurait : nous l'avons vu mesurer la quantité du progrès, la quantité de la perfection. Il prétendait mesurer aussi la quantité, de la relation et de la proportion. Tout a son nombre, sa quantité suivant Leibniz : seulement, il y a deux quantités, intensive et extensive, abstraite et concrète. Les relations sont bien évidemment des quantités de la première espèce. Toutefois, pour parler plus clairement, nous croyons que Leibniz eût dû appliquer ici ce qu'il

dit de *l'omnia et nihil*, que ce ne sont pas des quantités, mais des extrémités de la quantité, *extremitates quantitatis non inclusæ, sed seclusæ.* C'était le seul moyen d'en sortir. Car enfin, qu'est-ce que des quantités qui ne sauraient croître par addition ni par multiplication. Évidemment ce ne sont plus des quantités, ce sont des extrémités de quantités, des limites.

« En vérité, dans la dernière phase de la discussion, les deux adversaires ne se comprenaient plus, dit fort bien Tiedemann. L'un voulait tout soumettre à des idées abstraites, l'autre tout rapporter aux images. La raison, dit l'un, l'imagination répond l'autre; c'est dans ce sens qu'ils ont tous deux raison et tort. » Il n'y a qu'un mot à ajouter à cette appréciation remarquable, c'est que, pour Tiedemann comme pour nous, la raison, c'est Leibniz, et l'imagination, c'est Clarke, et Newton dont il défendait les principes.

Déduction de la matière.

Leibniz a beaucoup varié sur la matière. J'indiquerai les trois modifications importantes qu'on peut noter dans l'expression de son système.

1° Logiquement, il la composait de monades non étendues, pour éviter la contradiction inhérente à la matière prise pour ce qui est dans l'espace : *esse in spatio.* C'est dans ce sens, et d'après une remarque très-fine, relevée par M. Damiron, qu'il y a deux significations données au mot d'*étendue* par Leibniz. Leibniz, dit l'auteur cité, conserve toujours le nom de l'étendue dans sa philosophie, de même que les astronomes parlent du mouvement annuel du soleil, sans l'admettre ni y croire...... De là, une grande différence dans ses écrits dont les uns s'adressent, pour ansi dire, au vulgaire des philosophes, et traitent les questions selon les notions communes, et les autres parlent aux esprits plus élevés, et pénètrent jusqu'à l'essence même des choses. » Dans ce sens, les monades sont dans une étendue intelligible et non réelle.

2° Toutefois, à cause de la notion géométrique du continu qu'il voulait conserver, il conserve la matière et lui surajoute les monades, il la constitue de résistance et d'étendue. Ici il faut tenir non

moins de compte de sa distinction entre la matière première, purement passive, τὸ δυνάμει πρῶτον ὑποκείμενον d'Aristote, et la matière seconde organisée, douée de résistance et d'impénétrabilité, la seule dont il peut être ici question.

3° Enfin, vers les derniers temps de sa vie, dans les lettres à Des Bosses, pour essayer de sauver, non plus seulement la notion du continu géométrique, mais la continuité réelle, que ruine tout système idéaliste sur la matière, il imagina le *Vinculum substantiale, scilicet unum reale a Deo superadditum monadibus.* Nous avons là-dessus un aveu très explicite de lui. *Continuitas realis,* écrit il à Des Bosses, *non nisi a vinculo substantiali oriri potest.* Telles sont les trois modifications capitales qu'a reçues son système sur la matière.

Une réflexion générale que suggère d'abord le progrès ou la marche retrograde de ses idées sur la matière, comme on voudra l'appeler, c'est que Leibniz veut sauver la matière et qu'il lutta jusqu'au bout pour la concilier avec ses tendances idéalistes. C'est là sa différence avec Platon, et sa ressemblance avec Aristote. Platon ne cherche point la réalité dans la matière, c'est bien malgré lui et contre l'esprit de son système qu'il lui accordait l'apparence du réel. Leibniz, au contraire, cherche la réalité dans la matière et la trouve dans les monades. Le premier voit la contradiction inhérente au mouvement et cherche à se passer du mouvement. Leibniz se déclare satisfait, s'il peut seulement remédier à la *causa transiens* du mouvement. Toutefois, malgré ces différences, il y a des rapports réels entre Leibniz et Platon. Leibniz loue beaucoup le philosophe grec et même l'Académie d'avoir aperçu et démontré le peu de réalité des qualités de la matière. Donc il l'approuvait sur ce point.

Si maintenant nous nous demandons quels sont les caractères généraux de sa théorie de la matière, les voici : elle est anti-atomistique. L'atome fut toujours pour Leibniz (il n'a pas varié sur ce point) une faiblesse de l'esprit, j'allais dire une lâcheté : *ad atomos confugere,* écrit-il à Fardella, en parlant des atomistes, *tanquam terminos analyseos* (1). Et plus loin : *Unitatem in materia quæsiverunt,* ajoute-t-il. « Quand j'étois jeune garçon, dit Leibniz, je donnois

(1) *Nouv. lettr. et opus.*, p. 310.

aussi dans le vuide et dans les atomes, mais la raison me ramena. L'imagination étoit riante ». On borne là ses recherches, on fixe sa méditation comme avec un clou; on croit avoir trouvé les premiers éléments, un *non plus ultra*. Nous voudrions que la nature n'allât pas plus loin, et qu'elle fût finie, comme notre esprit; mais ce n'est point connaître la grandeur et la majesté de l'auteur des choses (1).

Si de cette exposition très grande et un peu superficielle, nous passons à la discussions des qualités de la matière, nous avons à expliquer, d'après Leibniz, la solidité, l'impénétrabilité, la dureté, la cohésion et la fluidité. Or, sur tous ces points, la tendance générale de Leibniz est de tout expliquer par le mouvement. C'est sa différence avec Descartes, qui voulait expliquer l'origine des choses par le repos. Une autre tendance, non moins constatée de Leibniz, c'est de se tenir à égale distance des deux hypothèses extrêmes qu'avait vues le XVII[e] siècle, celle d'une fermeté infinie, ou celle d'une fluidité absolue. Il repousse ces deux extrêmes et prétend les concilier par son hypothèse. Enfin, la troisième tendance, c'est celle qui le poussait à admettre une divisibilité infinie de la matière, non pas seulement possible, mais actuelle. Nous verrons bientôt ce qu'il en faut penser, mais un mot d'abord sur les diverses qualités de la matière.

Leibniz n'était ni pour une dureté infinie ni pour une fluidité absolue : Il était pour un juste milieu entre l'une et l'autre. Chaque corps a un certain degré de dureté et un certain degré de fluidité. Quant à la première, il l'expliquait par le mouvement conspirant des parties, Descartes par le repos. Bernoulli se rangea à l'avis de Leibniz. La fluidité vient de la même cause. La cause de la cohésion ne doit pas être cherchée ailleurs. « Je suppose, dit-il, que la matière homogène et parfaitement mobile ne soit distinguée que par le mouvement. Les corps sont tous agités de mouvements intestins. Tout est mouvement en eux à des distances et à des profondeurs inconnues à l'œil du physicien. Quand ces mouvements sont conspirants, il s'ensuit la fermeté, quand ils sont troublés et qu'aucun système ne les relie, les corps sont fluides : le mouvement intestin des fluides est insensible, mais réel. Voyez ces sels se dissoudre dans l'eau. Voyez les

(1) Erdmann, p. 758.

acides en contact avec le cuivre; voyez même ces grains de poussière mus par les rayons du soleil. Il n'y a donc nulle part un parfait repos dans la matière. Descartes s'est trompé en voulant expliquer le monde comme une masse en repos. Tout est mouvement jusque dans les plus petites parties, et le mouvement de la matière explique ses qualités primaires, la fermeté comme la fluidité, la consistance et la cohésion. « Pour la cohésion, en particulier, il se flatte, dans les *Nouveaux Essais*, que la doctrine des idées substantielles ou monades l'éclaircira beaucoup.

On ne saurait nier que Leibniz ne soit, sur tous ces points, en progrès sur le cartésianisme; on saisit la différence capitale qui les sépare : chez l'un, c'est le repos qui explique tout : chez l'autre, c'est le mouvement. Mais on ne peut nier les reproches très graves qu'on peut faire à cette théorie; elle explique, je l'accorde, d'une manière ingénieuse, certaines qualités de la matière, mais il en est d'autres, tout aussi importantes, qu'elle n'explique pas, disons mieux, qu'elle supprime. Il suffira de citer l'inertie et l'attraction.

Je sais bien que Leibniz s'est toujours défendu de supprimer l'inertie, il prétendait la concilier avec les mouvements intestins de la matière : et nous avons prouvé, en effet, qu'il n'a jamais entendu nier l'inertie. Mais il a nié l'attraction, il a toujours repoussé l'attraction de la matière, c'est là un reproche des plus graves que nous retrouverons plus tard quand il s'agira de critiquer et non d'exposer sa philosophie.

Ici, nous nous bornerons à bien faire apprécier les causes de cette négation étrange, afin qu'on voie tout ensemble et les avantages et les inconvénients de l'apriorisme en physique. Si l'on cherche la cause profonde qui lui fera nier l'attraction, on n'en trouvera point d'autre que celle-ci : elle contrariait la divisibilité infinie de la matière, qu'il avait décrétée *a priori*. En effet, avec une telle divisibilité, admise non plus seulement comme possible, mais comme actuelle, comme actuellement opérée au sein de la matière, l'attraction moléculaire devient inexplicable. L'attraction suppose un fond de matière qui demeure, qui se conserve. Leibniz n'admet pas cette conservation. Enfin, l'attraction suppose qu'une action à distance peut avoir lieu, et Leibniz déclare une telle action impossible. C'est parce qu'il a toujours traité l'attraction newtonienne de qualité occulte, c'est-à-dire inapplicable. Dans l'avant-

propos des *Nouveaux Essais*, il cite une réponse de Locke à l'Évêque de Worcester où Locke fait, en quelque sorte, amende honorable à Newton, déclarant que la gravitation de la matière, vers la matière « par des voyes qui lui sont incontestables, est non seulement une démonstration que Dieu peut, quand bon lui semble, mettre dans les corps des puissances et manières d'agir qui sont au-dessus de ce qui peut être dérivé de notre idée du corps ou expliqué par ce que nous connoissons de la matière, mais que c'est encore une instance incontestable qu'il l'a fait effectivement ». Mais, tandis que Locke, l'auteur d'une religion raisonnable, et d'un christianisme non mystérieux, s'extasiait sur le miracle de l'attraction et prétendait en inférer que la matère peut penser, Leibniz tenait bon pour la raison et le spiritualisme, et il rappelait ses principes : « Il faut, disait-il, une opposition aux atomes, il faut plutôt concevoir l'espace comme plein d'une matière originairement fluide, susceptible de toutes les divisions, et assujettie même actuellement à des divisions et subdivisions à l'infini; mais avec cette différence, pourtant, qu'elle est divisible et divisée inégalement en différents endroits, à cause des mouvements qui y sont déjà plus ou moins conspirants; ce qui fait qu'elle a partout un degré de raideur aussi bien que de fluidité, et qu'il n'y a aucun corps qui soit dur ou fluide au suprême degré, c'est-à-dire, qu'on n'y trouve aucun atôme d'une dureté insurmontable, ni aucune masse entièrement indifférente à la division. Aussi l'ordre de la nature, et particulièrement la loi de la continuité, détruit également l'un et l'autre. »

Il ajoute, avec un retour spécial sur les concessions de Locke :

« Je ne puis que louer cette piété modeste de notre célèbre auteur, qui reconnaît que Dieu peut faire au-delà de ce que nous pouvons entendre; et qu'ainsi il peut y avoir des mystères inconcevables dans les articles de la foi; mais je ne voudrais pas qu'on fût obligé de recourir aux miracles dans le cours ordinaire de la nature, et d'admettre des puissances et opérations absolument inexplicables. Autrement, à la faveur de ce que Dieu peut faire, on donnera trop de licence aux mauvais philosophes, et en admettant ces vertus centripètes, ou ces attractions immédiates de loin, sans qu'il soit possible de les rendre intelligibles, je ne vois pas ce qui empêcherait nos scolastiques de dire que tout se fait simple-

ment par les facultés, et de soutenir leurs espèces intentionnelles, qui vont des objets jusqu'à nous, et trouvent moyen d'entrer jusque dans nos âmes. »

Clarke a très bien répondu à Leibniz sur l'attraction considérée comme un miracle. Il a très bien montré que l'attraction, bien loin d'être un miracle, est un progrès sur le mécanisme aveugle qui régissait la nature, depuis Descartes. L'attraction est une première victoire sur ce mécanisme : car la pesanteur ou gravité n'a pas de cause mécanique. Il est à jamais regrettable que le défi de Newton, que Clarke s'est chargé de porter à Leibniz en ces termes, l'ait été sur une tombe : « Si M. Leibniz ou quelque autre philosophe peut expliquer les phénomènes (de l'attraction, de la gravitation ou de l'effort par lequel les corps tendent l'un vers l'autre) par les lois du mécanisme, bien loin d'en être contredit, tous les savants l'en remercieront ». Mais, est-ce bien à l'adresse de Leibniz et non à celle de Descartes qu'allait ce cartel ? C'est Descartes et non Leibniz qui n'admettait que des explications mécaniques. Leibniz, dès son plus jeune âge, distinguait entre le mécanisme et la physique, il faisait de l'effort bien plutôt le Dieu du monde ou de la nature, il est le créateur des sciences dynamiques. Il n'a point à se défendre d'avoir méconnu l'effort, en général, ou la force dans la nature; mais bien cette forme particulière et spéciale de l'effort que Newton a découverte et calculée, l'attraction. Toutes les autres formes de l'effort, les conatus, les nisus de l'activité, les tendances, lui sont connues. Seul, ce phénomène de la nature, cet effet de la cause qui fait que les corps tendent l'un vers l'autre, lui échappe. Il remonte aux causes et méconnait l'effet. Il est remarquable que cette opinion de Leibniz ait été de nos jours, celle d'un très grand astronome, qui ne l'admettait pas non plus : les choses, disait-il, se passent comme si l'attraction avait lieu, mais il n'y a pas d'attraction véritable.

On se demande aussi quelle était la position de Leibniz par rapport à l'impénétrabilité. Il la déclare parfaite dans un endroit des *Nouveaux Essais* et imparfaite dans un autre. Ces variantes s'expliquent par la distinction radicale entre la matière première ou abstraite et la matière seconde, seule réelle; la première peut recevoir toutes les qualités originales, une fluidité parfaite, une parfaite impénétrabilité, car elle est une abstraction; mais la

seconde, étant réelle, est bien déchue de ces perfections idéales. Elle offre plutôt un juste mélange, un tempérament des qualités contraires. Leibniz admettait donc dans les corps une pénétration partielle; sans cela, comment admettre les actions des fluides élastiques, celle des matières rayonnantes, tous ces échanges continus dont l'éther est le grand intermédiaire.

Il faut donc bien reconnaître que, malgré ses imperfections et ses erreurs, la théorie de la matière, selon Leibniz, montre une singulière intelligence des conditions générales requises pour expliquer les phénomènes des corps et les qualités originaires de la matière. Il a partout soupçonné et décrit même parfois le combat de deux forces, l'action et la réaction, et, s'il a nié l'attraction, il est peut-être remonté plus haut jusqu'aux profondeurs de l'attraction, à savoir : la nécessité pour les corps de se conserver qui suppose et constitue des qualités originaires, de la matière, véritable principe de la variété qu'on y remarque.

Euler, qui critiquait beaucoup la tendance au mouvement que Leibniz donne aux corps, admettait lui-même des mouvements intestins dans les corps. Euler admettait les effets de cette force, mais il niait l'agent dynamique du mouvement. Il prétendait expliquer l'origine des forces par l'impénétrabilité, singulière origine des forces en action dans les corps, que la passivité pure; et, quand on l'entend dire à sa princesse que c'est là le vrai dénouement du grand mystère qui a tant tourmenté les philosophes, on s'étonne que ce langage soit d'un philosophe.

J'ajoute qu'Euler admettait, comme Leibniz, la supposition d'un éther, partout répandu, et n'avait pas le droit d'en nier les conséquences. Euler se retrouve dans ses recherches physiques sur la nature des moindres parties de la matière. Il admet des atomes, mais sa dissertation, bien conduite, est une atteinte directe au principe des indiscernables qu'avait si bien manié Leibniz. Il veut montrer qu'il y a des parties parfaitement similaires en se fondant sur le principe de Newton, et que Leibniz a eu tort d'étendre le principe de l'identité des indiscernables jusqu'aux moindres particules de la matière.

Le caractère général des déductions de Leibniz sur la matière, c'est d'être anti-atomistiques. Pour lui, la doctrine des atomes, nous l'avons vu, n'a point de signification métaphysique. Autre-

fois, on y cherchait les premiers principes des choses. Du temps de Leibniz, on y voyait surtout une représentation quelconque de l'immuable et de l'indivisible. On y cherchait la fermeté, la dureté. Leibniz ne voyait là qu'une absurdité. Résumons donc les caractères opposés de ces deux doctrines : l'atomisme et le dynamisme, avec leurs avantages et leurs inconvénients réciproques. On connaît les petits dés d'Epicure et de Lucrèce; mais, depuis Epicure et Lucrèce, l'atome est en progrès; aujourd'hui on considère les atomes comme des centres directs qui servent de fondement aux phénomènes. Le dynamisme considère chaque parcelle de matière comme un étang bien rempli de poissons, comme des collections de substances simples. L'atome est un petit cube planilatère, de forme géométrique et d'une rigidité parfaite, mais sans cause. Le *corpus dynamicum* est organisé jusque dans ses plus petites parties. Des atomes parfaitement similaires ne sauraient produire la variété des phénomènes. Les forces appliquées aux ruisseaux de matière en font sortir une diversité infinie. Le vide et les atomes offrent, toutefois, cet avantage de ne point gêner le mouvement. Dans le système dynamique, les corps ne peuvent se mouvoir sans un éther. L'élasticité dynamique satisfait seule à la loi de continuité, que viole la raideur, et la dureté infinie des atomes que rien ne lie entre eux; elle nous dispense de la matière agglomérante ou visqueuse dont les atomes paraissent ne pas pouvoir se passer. Au point de vue esthétique, on ne saurait admettre la prétention des atomes à l'ordre et à la beauté. Évidemment, le dynamisme, qui répand la vie partout, et qui pressent au delà de l'atome tout un monde d'ordre, de beauté et de vivante nature, où il y a des formes tout comme ici, est très supérieur. Mais le mérite de l'atome, c'est d'être fini, et de ne point laisser flotter la pensée dans le vague empire de je ne sais quelle continuité panthéistique. La divisibilité infinie mène plus loin, mais elle est dangereuse, si on ne conclut aux forces. Elle semble mettre l'infini actuel dans la nature. Il y a donc du pour et du contre dans l'un et dans l'autre système, mais, au point de vue métaphysique pur, celui de Leibniz est très supérieur. Il cherche les principes là seulement où l'on peut les trouver, à savoir dans ce monde des formes qui n'est pas moins rempli que le monde de la matière, où tout est plein, où il n'y a

point de vide des formes, *quod non datur vacuum formarum*. Il a pour lui cette fin de non recevoir que la nature semble opposer aux atomes, et qui est tirée d'un principe de la raison que ne viole jamais la nature : « Il n'y a pas de raison de limiter la divisibilité de la matière. »

Il semble, dit Leibniz, en finissant, que la religion naturelle s'affaiblit extrêmement en Angleterre. Plusieurs font les âmes corporelles. D'autres font Dieu lui-même corporel, M. Locke et ses sectateurs doutent au moins si les âmes ne sont point matérielles et naturellement périssables. M. Newton dit que l'espace est l'organe dont Dieu se sert pour sentir les choses. Mais s'il a besoin de quelque moyen pour les sentir, elles ne dépendent donc pas entièrement de lui et ne sont point sa production.

Ailleurs, il parle de ceux qui, suivant ces imaginations grossières, se représentent la Divinité comme ayant en elle au dedans une sorte de miroir immense où viennent se peindre les images des objets.

Quant à lui, il termine par cette phrase, la plus pleine peut-être que philosophe ait jamais écrite : « Ce qui est encore une des plus belles et des plus incontestables preuves de l'existence de Dieu, puisqu'il n'y a que Dieu, c'est-à-dire, la cause commune, qui puisse faire cette harmonie des choses. Mais Dieu même ne peut sentir les choses par le moyen par lequel il les fait sentir aux autres. Il les sent, parce qu'il est capable de produire ce moyen, et il ne les ferait point sentir aux autres s'il ne les produisait lui-même toutes consentantes, et s'il n'avait ainsi en soi leur représentation non comme venant d'elles, mais parce qu'elles viennent de lui, s'il est permis de dire qu'il les sent ; ce qui ne se doit qu'en dépouillant le terme de son imperfection, qui semble signifier qu'elles agissent sur lui. Elles sont et lui sont connues parce qu'il les entend et veut ; et parce que ce qu'il veut est autant que ce qui existe. Ce qui paraît d'autant plus, parce qu'il les fait sentir les unes aux autres, et qu'il les fait sentir mutuellement par la suite des natures qu'il leur a données une fois pour toutes, et qu'il ne fait qu'entretenir suivant les lois de chacune à part. » On voit ici toute la différence qui sépare le Dieu de Leibniz du Dieu de Newton. Et ce n'est point là le simple vœu d'un homme pieux, c'est une vérité sublime que le sage de Hanôvre résume en ces termes dans un écrit inédit de la plus grande puis-

sance, qui paraît être la péroraison naturelle de ce grand livre des principes métaphysiques dont nous avons esquissé le plan (1).

« La connaissance de la nature fait naître l'art, elle nous donne beaucoup de moyens de conserver la vie, et même elle nous en fournit les commodités (de conserver notre corps et nous rendre la vie, et de nous la rendre commode; mais la satisfaction de l'esprit est le plus grand agrément de la vie et le plus noble, et, comme la solide piété, est établie sur des connaissances). Mais, outre que la satisfaction de l'esprit qui vient de la sagesse et de la vertu est le plus grand agrément de la vie, elle nous élève à ce qui est éternel au lieu que cette vie est très courte. Et, par conséquent, ce qui sert à établir des maximes qui mettent la félicité dans la vertu et qui font tout venir du principe de la perfection, est infiniment plus utile à l'homme et même à l'État que ce qui sert aux arts. Aussi, les découvertes utiles de la vie ne sont elles bien souvent que des corollaires des lumières plus importantes. Et il est encore vrai ici que ceux qui cherchent le royaume de Dieu trouvent le reste en leur chemin (et il semble que ceux qui ont proscrit la recherche des causes finales de la physique n'ont pas assez compris cette utilité, mais d'autres l'ont poussé quasi).

« La recherche des causes finales de la physique est justement la pratique de ce que je crois qu'on doit faire, et ceux qui les ont voulu bannir de leur philosophie, n'en ont pas assez considéré l'importante utilité. Car je ne veux point leur faire ce tort que de croire qu'ils ont eu en cela des mauvais desseins : cependant d'autres sont venus qui en ont abusé, et qui, non contents d'exclure les causes finales de la physique, au lieu de les renvoyer ailleurs, ont fait effort de les détruire tout à fait et de montrer que l'auteur des choses est tout puissant à la vérité, mais sans aucune intelligence.

« Il y en a eu encore d'autres qui n'ont admis aucune cause universelle, comme ces anciens qui ne reconnaissaient dans l'univers que le concours des corpuscules, ce qui paraît plausible aux esprits où la faculté imaginative prédomine, parce qu'ils croient de n'avoir à employer que des principes de mathématique sans avoir besoin ni de ceux de métaphysique qu'ils traitent de chimères ni

(1) C'est le *tentamen anagogicum*, ou essais dans la recherche des causes, morceau étendu et vraiment scientifique en faveur des causes finales.

de ceux du bien qu'ils renvoient à la morale des hommes, comme si la perfection et le bien n'étaient qu'un effet particulier de nos pensées sans se trouver dans la nature universelle.

« Je reconnais qu'il est assez aisé de tomber dans cette erreur et surtout quand on s'arrête en méditant à ce que l'imagination seule peut nous fournir, c'est-à-dire aux grandeurs et figures et à leurs modifications; mais, quand on pousse la recherche des raisons, il se trouve que les lois du mouvement ne sauraient être expliquées par des principes purement géométriques ou de la seule imagination. C'est aussi ce qui a fait que des philosophes très habiles de notre temps, ont cru que les lois du mouvement sont purement arbitraires, en quoi ils ont raison s'ils prennent pour arbitraire ce qui vient du choix et qui n'est pas d'une nécessité géométrique. Mais il ne faut pas étendre cette notion jusqu'à croire que les lois sont tout à fait indifférentes, puisqu'on peut montrer qu'elles ont leur origine dans la sagesse de l'auteur ou dans le principe de la plus grande perfection qui les a fait choisir.

« Cette considération nous fournit le véritable milieu dont on a besoin pour satisfaire à la vérité aussi bien qu'à la piété. L'on sait que, s'il y a eu des philosophes habiles qui n'ont reconnu dans l'univers que ce qui est matériel, il y a, en échange, des théologiens savants et zélés, qui, choqués de la philosophie corpusculaire et non contents d'en réprimer les abus, ont cru être obligés de soutenir qu'il y a des phénomènes dans la nature qu'on ne saurait expliquer par des principes de mécanique, comme par exemple la lumière, la pesanteur, la force élastique; mais, comme ils ne raisonnent pas en cela avec exactitude et qu'il est aisé aux philosophes corpusculaires de leur répondre, ils font du tort à la religion en pensant lui rendre service, car ils confirment dans leur erreur ceux qui ne reconnaissent que des principes matériels. Le véritable milieu qui doit satisfaire les uns et les autres est que tous les phénomènes naturels se pourraient expliquer mécaniquement si nous les entendions assez, mais que les principes mêmes de la mécanique ne sauraient être expliqués géométriquement, puisqu'ils dépendent des principes plus sublimes qui marquent la sagesse de l'auteur dans l'ordre et dans la perfection de l'ouvrage. J'ai coutume de dire qu'il y a, pour ainsi parler, deux règnes dans la nature corporelle même, qui se pénètrent sans se confondre et sans s'empêcher :

le règne de la puissance, suivant lequel tout se peut expliquer mécaniquement par les causes efficientes, lorsque nous en pénétrons assez l'intérieur, et aussi le règne de la sagesse suivant lequel tout se peut expliquer *architectoniquement*, pour ainsi dire, par les causes finales, lorsque nous en connaissons assez les usages; et c'est ainsi qu'on peut non seulement dire avec Lucrèce que les animaux voient parce qu'ils ont des yeux, mais aussi que les yeux leur ont été donnés pour voir, quoique je sache que plusieurs n'admettent que le premier pour mieux faire les esprits forts. Cependant, ceux qui entrent dans le détail des machines naturelles ont besoin d'une grande précaution pour résister aux attraits de leurs beautés, et Galien même, ayant connu quelque chose de l'usage des parties des animaux, en fut tellement ravi d'admiration qu'il crut que de les expliquer était autant que de chanter des hymnes en l'honneur de la divinité. Et j'ai souvent souhaité qu'un habile médecin entreprît de faire un ouvrage exprès dont le titre ou du moins le but pourrait être *hymnus Galeni*.

« Je me contenterai cependant d'en donner ici quelque échantillon. Je crois avoir introduit le premier dans la physique ce que j'appelle la loi de continuité, et j'en ai parlé il y a plusieurs années dans les nouvelles de la République des lettres, où j'ai montré comment elle sert souvent de pierre de touche des dogmes. Mais ici je pourrais ajouter qu'elle sert encore de principe d'invention très grand et très fécond, car j'ai surmonté par son moyen beaucoup de difficultés dans la physique; cependant, je trouve que cette loi, qui se peut vérifier dans la géométrie par des démonstrations rigoureuses, parce que la continuité y entre essentiellement, ne subsiste en physique que par le principe de l'ordre, et qu'autrement il y aurait incongruité ou imperfection, au lieu que dans la géométrie il y aurait impossibilité ou contradiction, si on la violait. »

CHAPITRE VIII

De quelques principes scientifiques du spiritualisme tirés de la philosophie dynamique de Leibniz.

Leibniz a fondé le dynamisme ou science des causes motrices. D'Alembert le reconnait dans la préface de sa *Dynamique*, quand il dit que Leibniz a surtout considéré les causes motrices et que lui veut considérer les effets. Entendue au sens de Leibniz et non de d'Alembert, la dynamique est donc la science du spiritualisme et doit lui fournir des principes.

En se faisant, la science dynamique ne fera que rendre à la métaphysique ce qu'elle en a recu. Leibniz répète à satiété que cette science emprunte ses principes à la métaphysique, qu'il est très vrai que, dans l'usage, les explications mécaniques suffisent, mais qu'en dernière analyse il faut toujours en revenir à la science des principes, qui est la métaphysique; toute la dynamique en dépend. Écoutez-le (lettre à Bernoulli) : « La structure du système entier de l'univers est telle que la demandaient la divine sagesse et les lois données aux choses par Dieu et les principes de dynamique déduits de la métaphysique réelle et attachés aux formes créées de Dieu. *Et principia dynamica ex reali metaphysica deducta atque ex ipso formis a Deo creatis (seu virtutibus divinitus impressis) connexa* ». Et plus loin :« Je ne déduis de la nature d'âme ou de forme aucun phénomène spécial, mais seulement la nature du corps et celle des formes en général. Je pense au contraire que la pesanteur, la force élastique, les attractions, les répulsions, les directions magnétiques et le reste peuvent et doivent s'expliquer

mécaniquement. Mais ce sont les principes mêmes que j'emprunte au dynamisme, ou que je tire des formes, comme étant les lois données de Dieu et maintenant innées à la nature corporelle : *sed ipsa principia ἀπὸ τοῦ δυναμικοῦ seu a formis derivo, tanquam a Deo inditas et nunc insitas naturæ corporeæ leges* ». On ne comprend pas que de telles pages, écrites avec une vigueur et une précision scientifique supérieures à celles d'Aristote, restent enfouies dans sa correspondance avec les Bernoulli. C'est le code même du spiritualisme.

Si l'on a suivi les déductions parfois arides qui ont précédé et qui étaient nécessaires pour écrire ce chapitre, où l'on ne voulait rien avancer sans preuves, je dis qu'on a déjà les principes scientifiques de la science spiritualiste.

Le spiritualisme, considéré comme une science et non comme une tendance vague, a pour objet de démontrer les points suivants : 1° la distinction de la matière et de l'esprit ou de l'âme et du corps; 2° la physique et la métaphysique de l'immortalité; 3° l'existence de Dieu ou d'un être très parfait; 4° la doctrine de l'épreuve ou de la transformation par le sacrifice. Ce sont là les principaux dogmes du spiritualisme. Légués aux modernes par Platon et déjà comme un germe dans la philosophie grecque, ils ont inspiré la philosophie chrétienne qui les a développés et perfectionnés; mais le premier essai scientifique de démonstration de ces dogmes par voie analytique a été tenté par Descartes et faussé par Spinoza. C'est Leibniz qui a repris cette science par la base, et qui l'a pour ainsi dire créée, tant il s'est élevé au dessus de ses prédécesseurs.

Les faits sont là. Nous avons extrait de ses œuvres imprimées, de sa correspondance avec Bernoulli une série de propositions sur la puissance et l'action, sur la mesure de la puissance qui est l'action, sur l'égale quantité de force qui se conserve, sur les forces vives et les forces mortes, la cause et l'effet, l'action et la passion, et les similitudes, propositions dont Leibniz lui-même nous dit ailleurs qu'elles forment la vraie philosophie. Nous avons vu, bien que sommairement, les applications qu'il en fait à la création d'une science nouvelle, la dynamique. Ces applications sont-elles contestées aujourd'hui? Nullement. Après avoir suscité de longs débats, elles sont généralement acceptées. D'Alembert,

Lagrange, Poisson, tous les physiciens reconnaissent, en cherchant à en dissimuler l'origine, que la science doit beaucoup au principe de la conservation de la force vive : il est vrai que la plupart cherchent à le rapporter à la mécanique, à en affaiblir et dénaturer l'origine spiritualiste. Mais cela ne prouve rien contre le principe même, et ils sont forcés de l'accepter.

Je ne comprends pas le silence ou l'indifférence modernes sur les origines véritables de la science spiritualiste, ni la longanimité des spiritualistes à souffrir qu'on leur enlève leur plus belle victoire sur la matière et les physiciens. Hé quoi ! Leibniz paraît en conquérant dans cet empire de la nature, il l'enchaîne à des lois, non pas mathématiques, il le dit à satiété, mais dynamiques, métaphysiques; il fonde ainsi une nouvelle science, incontestable et incontestée, acceptée dans son principe même par les physiciens rebelles, il verse à pleine main les vues neuves, les aperçus profonds sur la science de l'âme et des formes en général, il nous dit qu'en dernière analyse, c'est là qu'il faut en revenir. De ce genre sont les énoncés suivants que je n'hésite pas à qualifier de vrais principes du spiritualisme scientifique.

« L'action est la mesure de la puissance. »

« Il n'y a qu'une force toujours égale à elle-même, l'esprit. »

« C'est cette force qui se conserve toujours la même et non le mouvement, comme l'a cru Descartes, par suite d'une analyse incomplète. »

« Les forces sont comme les carrés des vitesses ».

Or, en présence de ces énoncés qui sont les lois mêmes de la science spiritualiste, il ne s'est rencontré personne pour relever le gant qu'on jette aux spiritualistes. On avait sous les yeux les fondements de la vraie démonstration de l'immortalité et de l'existence de l'Être très parfait, et l'on se laisse enlever ces prémisses sans même en tirer toutes les conséquences, sans même tenter d'élever l'édifice. C'est là ce qui ne se conçoit pas.

Libre à d'Alembert, qui incline au scepticisme, de combattre le principe de causalité qui est au fond de la nouvelle science et de trouver vague et obscur cet unique axiome que l'effet est proportionnel à sa cause, il n'en est pas moins vrai, comme l'ajoute d'Alembert, que, s'il est inutile à la mécanique, et qu'il doive en être banni, il ne l'est pas à la science des forces, au vrai spiritualisme

et qu'il doit y être maintenu. On ne devrait pas admettre ces substitutions d'un principe à un autre, substitutions qui ne prouvent rien, quand la science est créée, si ce n'est le désir de ne pas s'y soumettre, et la prétention de faire autrement.

Pour nous, nous attachons le plus grand prix à savoir ce qu'il faut penser de ce principe. Nous n'admettons pas qu'on puisse le contester, tant qu'on ne montrera pas que la science qui en découle est fausse. Or c'est ce qu'on a garde de faire. On s'empare de la science une fois créée, on la développe, on l'enrichit même; on se sert de ce principe de la conservation de la force vive tout en le méprisant. Je dis que cela n'est point permis et que le spiritualisme exerçera une juste revendication en venant dire à d'Alembert : « Vous reconnaissez les droits de Leibniz : or l'inventeur d'une science sait mieux que vous par quel principe il l'a découverte et si ce sont les vrais principes du spiritualisme qui l'ont conduit. »

Mais il y a plus : non content d'éliminer le principe, on veut ramener la science elle-même à n'être qu'un cas de la science mécanique. Ceci est beaucoup plus grave. On va voir comment et pourquoi. La mécanique est fondée sur le principe de l'équilibre ou la considération du corps en repos; c'est donc le domaine de l'inertie, une sorte d'empire de la mort. La dynamique, qui est la science du mouvement, est au contraire le règne de l'activité, de la vie, la science des forces vives, disait Leibniz. On veut faire de la seconde un cas de la première; cela n'est pas facile, les origines de la science sont connues : elles prouvent que c'est précisément en sortant de la mécanique que Leibniz est entré dans le dynamisme, et la raison est ici d'accord avec l'histoire pour montrer que cette assimilation sera toujours incomplète et forcée. Le plus vulgaire usage du principe de la conservation des forces vives suffit pour ruiner cette théorie faite après coup. Tandis que, dans l'état mécanique pur, l'état d'équilibre qui est le plus infime pour la force, le produit de la masse par la vitesse, ou, ce qui est la même chose, la quantité de mouvement peut représenter la force, dans l'état des forces vives, c'est-à-dire sorties de l'équilibre et agissant, la mesure est différente, l'estime est tout autre. Ici les forces, au lieu d'être comme la vitesse simple, sont le carré des vitesses, et, comme dit d'Alembert, le nombre des obstacles vaincus

est comme le carré de la vitesse. Voilà qui semble décisif et repousse à jamais toute tentative de ce genre.

D'Alembert, toutefois, veut montrer que la conservation des forces vives dépend d'un principe d'équilibre, et il invente un autre principe suivant lequel la dynamique peut être ramenée à la statique. Ce principe, qui est partout dans les livres de science, est celui-ci : « Une série de points liés entre eux d'une manière quelconque sont sommis à des forces qui déterminent un mouvement. Si à chacun de ces points on applique idéalement la force qui détruirait la tendance au mouvement du point supposé isolé, le système sera en équilibre sous l'action de ces forces idéales et de ces forces réelles ». Il est bien évident que, si on détruit le mouvement au moyen de forces idéales, on peut toujours ainsi faire équilibre aux forces réelles; mais en quoi cela détruit-il le principe de la conservation des forces vives? D'Alembert reconnaît ce principe, seulement il veut avoir la gloire de le démontrer autrement. C'est une importante déviation de Leibniz, c'est l'élimination du spiritualisme de la science.

Ainsi, la conservation des forces vives peut, après coup, être expliquée autrement que n'a fait Leibniz, mais ces atténuations, ces éliminations ne servent à rien, tant qu'on ne prouve pas la fausseté du principe, et c'est ce qu'on n'a point fait. Nous maintenons donc jusqu'à preuve du contraire la légitimité de la distinction de la dynamique et de la mécanique.

L'objection même qu'on a le plus adressée à Leibniz est pour nous. Kant a dit : « Ce ne sont pas les lois du corps mathématique qu'a données et cherchées Leibniz, ce sont celles du corps dynamique. » Qu'est-ce à dire, sinon que ce sont les lois de la matière animée? En effet, la monadologie est la science des corps animés, vivants, doués de forces propres, c'est pour cela qu'elle s'appelle ici science spiritualiste.

L'étonnement des mathématiciens, en voyant où ce principe les conduit, aurait dû les mettre sur la voie; ils nous disent que le principe fondamental de sa statique donne toutes les équations nécessaires pour déterminer le mouvement d'un système donné soumis à des forces données; il y en a trois, les deux premières sont triples, et la troisième est simple. Or cette dernière, qui se trouve ainsi la septième, est d'un ordre tout différent que les six

autres. La supposition nécessaire pour qu'elle s'applique n'est plus la même. Elle suppose que les liaisons des divers points du système considéré ne varient pas avec le temps, et enfin elle ne s'applique pas au système du monde. Cette équation est ainsi exprimée : $m\ v^2 =$ constante; c'est l'équation des forces vives.

Ainsi, ceux mêmes qui ont voulu ramener après coup la dynamique à n'être qu'un cas de la mécanique avouent naïvement qu'il y a là quelque chose d'anormal, mais ils ne reconnaissent pas à ce signe l'indice de ce principe supérieur à la mécanique dont Leibniz leur indiquait la source : *ἀπὸ τοῦ δυναμικοῦ ipsa principia, seu a formis repeto.*

Quant aux explications mécaniques qu'on en peut donner, qui songe à les nier? Leibniz les approuve, il les recommande, il eût approuvé d'Alembert d'en avoir cherché de telles; mais ne touchez pas aux principes.

Le résultat de la discussion avec Descartes et les cartésiens, où Bernoulli s'était rangé du côté de Leibniz, et où d'autres encore furent convertis à ce principe de la nouvelle science après bien des luttes, est on ne peut plus remarquable, et prouve bien ce que j'avançais de la légitimité de la distinction entre le mécanisme et le dynamisme.

Descartes et son école représentaient le premier principe; non pas que Descartes n'ait déjà de belles échappées de dynamique, à ce point que suivant nous Leibniz les a plutôt poussées plus loin qu'il n'a complètement modifié le système; mais enfin le mécanisme prévalut dans son école, et c'est là qu'il faut aller chercher les principes mécaniques que combattait Leibniz. Or, savez-vous quelle est la conclusion de ce grand débat qui a partagé tous les savants de la fin du XVII[e] et du commencement du XVIII[e] siècle en deux camps? Il s'est trouvé que Leibniz avait tort ou plutôt que Descartes avait raison pour l'estime des forces mortes, mais que Descartes avait tort et Leibniz raison pour l'estime des forces vives qui sont bien, en effet, proportionnelles au carré de la vitesse et non à la vitesse simple. Ce n'est qu'en cela que sa loi contredit celle de Descartes; il est vrai que c'est sur le point essentiel. Si la force du mouvement non libre est égale à la simple vitesse et celle du mouvement libre au carré de la vitesse, c'est-à-dire à l'effet redoublé, il s'ensuit que le spiritualisme a raison et que le mécanisme a tort.

Mais reprenons cela d'un peu plus haut, et, après avoir maintenu la légitimité de la distinction du dynamisme et du mécanisme, montrons que le premier seul peut donner les véritables principes de la science spiritualiste.

La science spiritualiste, avons-nous dit, commence par établir la distinction de l'âme et du corps. En effet, c'est la base de tout. Lisez Descartes, ouvrez les *Méditations*, vous y verrez un premier essai de démonstration analytique de cette distinction. Nous avons dit ailleurs, à propos des études cartésiennes de Leibniz, les mérites et les défauts de cette démonstration d'après Leibniz lui-même; nous n'y revenons ici que pour en rappeler le résultat. Ce résultat est celui-ci : grande supériorité de l'analyse de Leibniz, qui distingue nettement la force d'avec le mouvement, et montre ainsi la possibilité d'une science de la force distincte du mouvement. Dès lors, la science spiritualiste avait son principe propre; jusque-là elle ne l'a pas encore, et, comme le démontre Leibniz, si elle emprunte ceux de la science du mouvement, elle est fausse?

Quel est donc le grand principe de la science spiritualiste?

Précisement celui que cherchait à nier d'Alembert sous sa forme métaphysique abstraite; égalité ou équipollence de l'effet entier et de la cause pleine, tout en le conservant sous son autre forme : égalité de la force vraie : $m v^2 = \text{constante}$.

Il nous faut donc examiner ce principe qui est la base du spiritualisme, car c'est de lui que tout dépend.

Personne ne contestera l'origine et la portée spiritualiste de ce principe : dire que c'est la force qui se conserve toujours égale, c'est dire que c'est l'esprit qui demeure, que l'esprit seul toujours égal, toujours identique à lui-même, maintient sa prérogative et se conserve à travers tous les changements et malgré tous les obstacles. C'est l'origine du spiritualisme. Pour quiconque comprend comme nous que la science est toujours nécessairement un affranchissement de la matière, cela ne sera pas douteux. Ici, l'esprit s'affranchissait du mouvement, ou plutôt, il affranchissait le mouvement et le déclarait libre. Mais dire que l'effet ne peut être supérieur à sa cause, qu'il lui est équivalent, c'est traduire en langage abstrait la conservation de l'égale quantité de force. C'est dire qu'il ne peut y avoir d'absurdité telle qu'un effet soit plus grand que la cause; que le principe de causalité soit renversé, c'est dire, par exemple, en

d'autres termes, qu'il ne peut y avoir de mouvement perpétuel mécanique, parce qu'un tel mouvement choque ce principe et est absurde, c'est établir le règne de l'esprit sur la matière. C'est en appeler aux lois fixes, éternelles que l'esprit seul donne à la matière. Ainsi, dans les deux cas et sous ces deux formes, c'est le principe du spiritualisme.

Mais ce principe a reçu une forme plus concrète dont il faut aussi parler. « Rien ne se perd, rien ne s'anéantit. » Telle est cette forme plus concrète qui va lui servir à démontrer non seulement la métaphysique mais la physique de l'immortalité (1).

Rien ne se perd, rien ne s'anéantit. Donc la force est indestructible, c'est le résultat de l'analyse précédente. Leibniz a prouvé contre Descartes que, ce qui se conserve, ce n'est pas la quantité du mouvement, mais celle de la force. Il en résulte qu'à la rigueur vous pouvez supposer le mouvement anéanti, mais la force jamais. La force est indivisible, ingénérable, indestructible. Elle ne saurait périr. Il faut toujours qu'elle se retrouve. Si la force périssait sans faire son effet, ce serait un miracle comparable à l'anéantissement du monde.

(1) Voir en psychologie les applications de ce principe.

CHAPITRE IX

Explication de l'Harmonie préétablie.

Puisqu'aucune des explications de la première partie ne satisfont complètement la raison, il faut bien proposer celle que nous croyons la seule vraie et qui seule ne pèche pas contre le principe posé. Seulement, je l'avoue, quelque confiance que m'inspire l'explication dont je veux parler, j'éprouve quelque embarras à la soumettre à mes juges. Elle est si simple qu'on s'étonnera de ne la voir point proposée partout, et on la trouvera banale de clarté et d'évidence, bien qu'à notre connaissance, elle ne soit nulle part sous sa forme explicite; implicitement, c'est autre chose et je prétends qu'elle est partout.

Rappelons d'abord un principe dont tout le monde convient, c'est que Leibniz est un philosophe spiritualiste. Ceci n'est pas contesté. C'est les yeux fixés sur ce brillant modèle que M. Cousin, dans son cours de 1829, l'appelait son étoile sur la route obscure de la philosophie, et M. Saisset, dans sa leçon d'ouverture, en parlait en ces termes qu'il est opportun de rappeler : « Il y a donc à épurer, à développer, à agrandir, à appliquer l'idée dynamique, mais je dis et je le prouverai que cette idée, avec ses deux grands corollaires, la loi de l'harmonie universelle des forces et la loi de leur continuité n'ont été ébranlées ni par le développement de la philosophie critique, ni par les découvertes et les progrès des sciences modernes : je dis qu'elle se confond avec l'idée spiritualiste, qu'elle est le *spiritualisme organisé* » (1).

(1) Leçon d'ouverture du cours de 1857, sur la philosophie de Leibniz.

Voilà qui est clair : la philosophie de Leibniz est le spiritualisme organisé. C'est ce que nous disons avec cet auteur.

Maintenant, qu'on veuille bien se rappeler le résultat de toutes nos analyses précédentes. On y verra que toute cette philosophie de Leibniz converge vers deux points qui n'en font qu'un seul, tant ils se tiennent étroitement dans le système, la monadologie et l'harmonie préétablie, à ce point que, qui dit monade, dit harmonie préétablie, et que, quand on parle de l'harmonie préétablie, on voit aussitôt la monade reparaître.

Il semble dès lors qu'il était facile de penser que, si Leibniz est le spiritualisme organisé, et que d'autre part tout Leibniz soit contenu dans ces deux mots monadologie et harmonie préétablie, double face d'une même idée, l'harmonie préétablie est, au même titre que la monadologie, le spiritualisme organisé.

Voilà cependant ce qu'on n'a point vu, ou du moins ce qu'on n'a pas dit : on a séparé ce qu'il fallait unir; on dit et l'on répète partout que Leibniz est le spiritualisme organisé, mais on entend Leibniz sans l'harmonie préétablie. Or, Leibniz sans l'harmonie n'est point Leibniz, nous l'avons prouvé.

Expliquons d'un mot la source de ce singulier malentendu. Tout le monde convient que la monadologie est la science de l'âme. En effet, monade ou âme est identique ; et Leibniz prend sans cesse ces mots l'un pour l'autre. Là-dessus point de difficulté. Que sera donc l'harmonie préétablie? La science de l'âme aussi sans doute, car monadologie et harmonie préétablie ne font qu'un. Mais il y a cependant quelque chose de plus : c'est que l'harmonie préétablie est précisément par dessus tout la science de l'âme coordonnée et systématisée, en un mot le spiritualisme organisé.

Le spiritualisme est une science qui a deux dogmes, un problème et une méthode. Examinons ces divers points et voyons en quoi l'harmonie préétablie s'en sépare ou s'y rattache.

Je n'ai point à revenir sur ce qui précède : la formule est simple, elle est claire, elle ne sera point contestée.

L'harmonie préétablie, telle qu'elle est exposée par Leibniz, justifiée par lui contre Bayle, expliquée plus tard par ses disciples, reprise et amendée par Herbart, par Drobisch, par Lotze, c'est la doctrine de l'immanence des forces. Qu'est-ce à dire ? Je traduis en psychologie ce langage métaphysique : l'immanence des forces,

c'est-à-dire leur permanence dans un sujet, leur inhérence dans la substance ou, mieux encore, ce qu'on appelle l'immortalité de l'âme. Ainsi, la monadologie est la science des âmes, l'harmonie préétablie est la science de leur immortalité.

La science psychologique, le spiritualisme, je le prends, tel qu'il est constitué de nos jours, dans les expositions d'une si merveilleuse clarté de M. Cousin, le spiritualisme, dis-je, n'a qu'un objet : l'âme et son immortalité. La science de l'âme et de son immortalité, voilà bien ce qui remplit les livres du spiritualisme. C'est à l'organiser que M. Cousin a employé les ressources de son beau talent. Grâce à ses efforts, cette science est faite et bien faite aujourd'hui : elle remplit d'un souffle généreux les livres scolaires; c'est une langue passée dans l'enseignement. La science de l'âme et de son immortalité est devenue, grâce à lui, banale.

Ces aperçus n'ont rien que de très simple, je ne discute pas, j'expose. Je n'invente rien, je traduis : seulement, au langage de la métaphysique, langue complexe, souvent obscure, je substitue les énoncés de la psychologie, langue plus moderne et d'une merveilleuse clarté.

Je prends maintenant ce qu'on est convenu d'appeler l'hypothèse de l'harmonie préétablie, bien que Leibniz ait toujours dit : « c'est quelque chose de plus qu'une simple hypothèse » ; et je cherche à traduire dans la langue psychologique ses principaux dogmes. Il y en a deux, la simplicité de l'être et l'immanence des forces qui le constituent, c'est-à-dire, presque dans les mêmes termes, la simplicité de l'âme et son immortalité. Et en effet qu'y a-t-il donc enfin dans ce mot d'immanence : l'immanence, dit Leibniz, (*causa immanens*) c'est ce qui demeure, c'est ce qui est opposé au transitoire (*causa transiens*), c'est-à-dire à ce qui passe.

Retournez en tout sens les nombreuses explications que Leibniz a données de cette doctrine, partout et toujours vous retrouvez l'idée de l'être simple; mais la simplicité de l'être appelle l'immanence des forces, des forces qui ne passent pas, mais qui demeurent, qui ne meurent pas, mais qui sont indestructibles. C'est la science de cet être simple et de son indestructibilité que fait Leibniz, c'est le but avoué de ses travaux. Il faut faire la science de l'immorta-

lité, il faut montrer que les forces subsistent, qu'elles ne peuvent être anéanties, qu'elles sont immanentes enfin. Ici je m'arrête.

Ainsi le spiritualisme, tel qu'il est organisé de nos jours, a deux grands dogmes, celui de la simplicité de l'âme et celui de l'immortalité : et, de même, l'harmonie préétablie ou la science ancienne a également deux grands dogmes, celui de la simplicité de l'être et de son immortalité.

Il était naturel d'en conclure que ces deux sciences, qui professent les mêmes dogmes, qui reposent sur des principes semblables, sont sœurs pour ne pas dire identiques. Voilà cependant ce qu'on n'a point fait. Il semble qu'un bandeau est resté sur les yeux des spiritualistes eux-mêmes; ils parlent comme Leibniz de la simplicité de l'être, ils concluent comme lui à son immortalité, et pourtant ils prétendent qu'un abîme les sépare du spiritualisme ancien, ils ne voient pas que cette science doit en être issue et au même titre et par la force des mêmes principes spiritualistes; ils y voient une doctrine fausse, obscure, absurde même. On ne s'attendait pas à cela.

Eh quoi ! l'on convient que Leibniz est le père du spiritualisme moderne, nous prouvons que son harmonie préétablie est l'origine constante de la science spiritualiste. Et pourtant on la rejette, on l'écarte, on ne veut pas voir ces origines certaines, on méconnaît ce lien, on s'enferme dans un cercle dont on ne veut pas sortir et un abîme se creuse entre le spiritualisme de Leibniz que l'on proclame, que l'on reconnaît, et le spiritualisme moderne qui en est issu. C'est là, je le répète, une de ces méprises singulières, et qui ont le plus arrêté les progrès de la vraie science.

Mais il y a plus, et le rejet de la règle de l'harmonie préétablie conduit à des extrémités fâcheuses qu'il faut bien voir. En effet, si Leibniz est le père du spiritualisme, et si tout Leibniz, tout son spiritualisme est dans l'harmonie préétablie, il s'ensuit que la science moderne, en la rejetant, en la condamnant, en l'appelant une hypothèse fausse, absurde même, que la science moderne, dis-je, a tué son père.

Que fait Leibniz en érigeant le spiritualisme sur la base de l'harmonie préétablie? Il creuse un abîme entre la science de l'âme ou des forces ou des monades et le matérialisme ou naturalisme de Spinoza ; ceci est généralement accordé. Que font donc

ceux qui rejettent son système sans le bien comprendre? Logiquement, ils devraient être conduits à rétablir la doctrine qu'il combat et à retourner au naturalisme ou au panthéisme qu'il a vaincu. Mais ils ne sont pas tous logiques à ce point, une heureuse inconséquence les préserve de cette chute funeste : mais, du moins, ils infirment, ils atténuent la valeur de la principale découverte et ils compromettent les résultats de la science même. La matière, dites-vous, agit sur l'âme et la modifie, mais comment? Car, vous aussi, vous creusez un abîme entre la matière et l'âme, et, si vous le maintenez, vous donnez raison à Leibniz; si vous le supprimez, vous n'êtes plus spiritualistes.

Cela ne peut être autrement, quand, au lieu de remonter aux origines de la vraie science spiritualiste, on s'en écarte de plus en plus, quand on retranche, faute de le bien comprendre, le dogme fondamental de l'immanence des forces, ou, du moins, qu'on ne sait point en voir et en accepter les conséquences; il en résulte, pour la science de l'âme, des résultats funestes. On hésite sur ces vrais principes : on retourne, au delà de Leibniz, à Descartes où ils sont contenus en germes, mais en des germes moins développés et mêlés de semences dangereuses et panthéistiques; et il en résulte, pour la science elle-même, une fluctuation, une mobilité, des compromis et des atermoiements que Leibniz, plus savant et plus sage, avait depuis longtemps rejetés : c'est un retour en arrière au lieu d'être un progrès en avant.

Pour nous, nous disons qu'il faut au contraire que la science spiritualiste se retrempe de plus en plus à sa source, qu'elle ne craigne pas de s'y plonger et qu'elle en sortira agrandie et fortifiée. Nous ne lui demandons en tous cas qu'une chose, c'est de faire au moins cette épreuve.

Un fait est désormais incontestable, c'est que le système de Leibniz est la première organisation sérieuse et vraiment scientifique de la science spiritualiste. Qu'on accepte au moins les conséquences d'un axiome que je trouve formulé partout. Car, enfin, où se trouve ce spiritualisme organisé et consistant dans Leibniz? On ne le trouve pas ailleurs que dans les écrits philosophiques de ce grand homme; mais ces écrits sont tous à peu près exclusivement consacrés à parler de l'harmonie préétablie, à nous vanter ses mérites, à nous exposer ses dogmes, à la justifier contre

les critiques, à la défendre contre les attaques dont elle est l'objet. C'est donc bien là et non pas ailleurs qu'on trouve cette merveilleuse science dont on lui fait honneur.

Qu'y ont-ils donc vu qui leur fait peur, les modernes organisateurs de la science de l'âme? Qu'ils le disent. Ils y ont vu le dogme de la simplicité de l'âme, de sa distinction d'avec le corps. Est-ce là ce qui les afflige : je ne le crois pas, ce dogme lui est commun avec eux. Ils y ont vu aussi le dogme de l'immanence des forces : c'est là peut-être ce qui leur fait peur : ce mot d'immanence, en effet, a un air métaphysique; mais je traduis, et je trouve qu'il veut dire exactement et précisément la même chose que celui-ci : immortalité de l'âme; ce n'est pas cela qui les effraye, je pense ; c'est le fond de leur science, c'est l'objet de leur plus belle démonstration : c'est pour le maintenir et le défendre qu'ils ont rompu tant de lances, écrit tant de livres. En vérité, plus je cherche et moins je trouve ce qui les sépare, sauf ce malentendu déplorable dont je parlais en commençant.

Mais, dira-t-on, vous atténuez les expressions de Leibniz, vous les pliez à votre sens, vous leur ôtez ce qu'elles ont de bizarre, de repoussant même. Je l'accorde, la science spiritualiste moderne est en progrès de clarté sur l'ancienne, jamais la langue philosophique qui décrit l'intelligible et le divin n'avait été maniée avec cette souplesse et cette délicatesse; aujourd'hui, grâce à elle, les idées les plus abstraites, les conceptions les plus difficiles ont reçu des formes simples, presque attrayantes. A l'origine de la science, il n'en pouvait être ainsi : le langage métaphysique lui conserve ses obscurités, la voile sous ses énigmes, je l'accorde; mais on m'accordera bien aussi qu'il y a déjà dans Leibniz de beaux commencements de cette belle langue spiritualiste, que jamais peut-être l'effort pour décrire les objets intelligibles et divins n'a été plus heureux ni surtout plus intense; et quand il faudrait acheter ces résultats par quelques obscurités, quelle est la science qui n'a point les siennes? Tout est-il clair dans Biran, par exemple, et qui songe à l'accuser d'hypothèse fausse et absurde parce qu'il parle le langage de la métaphysique? Prenons garde que la clarté ne finisse par nuire à la profondeur, qu'à force de répéter que Leibniz est obscur, que l'harmonie préétablie est une énigme métaphysique, on ne se dispense

de l'étudier, et d'y voir ce qu'elle contient dans les termes les plus clairs et avec une évidence absolue. En faut-il donner des exemples, faut-il montrer que les deux ou trois formules fondamentales de Leibniz sont en progrès, sinon de clarté, du moins d'évidence scientifique, sur les formules modernes? Je le ferai pour dissiper ce dernier nuage entre nous. L'Esprit, disait Leibniz, n'est pas une partie, mais une image de Dieu, le représentant de l'Univers, un citoyen de la divine Monarchie. — *Mens, non pars est sed simulacrum divinitatis, representativum universi, civis divinæ Monarchiæ.* » Ailleurs il parle de ces simplicités fécondes, de ces mondes en raccourci, et il ajoute que, si l'on dépliait une âme, on serait surpris de sa beauté, à la vue des univers voilés qu'elle contient. Il appelle les substances les fleuves des créatures bienheureuses : et ne dites pas que ce sont là de poétiques images; ce sont de grandes pensées exprimées dans un beau langage, dans la langue de Platon. Mais il sait aussi parler celles des Saint Thomas. Il en approche par la précision de ses formules, soit qu'il énonce sa loi, (*quod non datur vacuum formarum*) soit qu'il résume en quelques mots son opinion de l'indivisibilité et de l'indestrubilité des formes: « je viens à l'article des formes ou âmes que je tiens indivisibles; je ne suis pas le premier de cette opinion. Parménide, dont Platon parle avec vénération, aussi bien que Mélisse, a soutenu qu'il n'y avait pas de génération ni de corruption qu'en apparence. Aristote en témoigne, liv. *Du Ciel,* chap. II. Et l'auteur du livre I[er] *De Diæta*, qu'on attribue à Hippocrate, dit expressément qu'un animal ne saurait être engendré tout de nouveau, ni détruit tout à fait. Albert le Grand et Jean Bacon semblent avoir cru que les formes substantielles étaient cachées dans la matière de tout temps. Fernel les fait descendre du ciel, pour ne rien dire de ceux qui les détachent de l'âme du monde. Ils ont tous vu une partie de la vérité, mais ils ne l'ont point développée. » Aussi toujours Leibniz en revient aux dogmes fondamentaux du spiritualisme ancien et du spiritualisme moderne. Au fond, c'est toujours cette grande et immortelle philosophie qui, encore enveloppée des formes scolastiques, se continuait à travers les âges, et qui, dégagée de toute question d'école, s'appelle le spiritualisme. Se rejettera-t-on sur cette distinction chimérique, impossible, qu'on a tenté de faire entre la monadologie et l'harmonie préétablie? Mais nous en

avons fait justice ici même. Cela résulte de la définition de la monade, qui est elle-même une harmonie préétablie, harmonie de deux forces, de deux activités, de deux vies dans l'unité d'une seule substance, dualité que nous avons poursuivie partout et que nous retrouverons partout en psychologie, dans la sensation, dans le fait de conscience, dans la volonté, dans l'intelligence même. Car la psychologie du spiritualisme est tout entière fondée sur cette dualité, et sur cette harmonie qui est le fond même de l'âme. Cessons donc de répéter, sans nous bien entendre, que la monadologie est vraie et que l'harmonie préétablie est fausse, puisque la monadologie et l'harmonie préétablie, dans la pensée de Leibniz comme dans l'histoire de sa pensée faite par lui-même, n'est qu'une seule et même doctrine en deux parties, et que, dans son ensemble, elle nous offre le corps le plus complet des doctrines spiritualistes qui fut jamais.

L'identité entre la prétendue hypothèse de Leibniz et la science spiritualiste ancienne et moderne, ainsi rétablie sur les principaux dogmes, telles que la simplicité et la spiritualité de l'âme et son immortalité, reste un problème qui passe pour insoluble et que Leibniz a rencontré sur son chemin comme Descartes : je veux parler de l'union de l'âme et du corps. Descartes ne l'avait point résolu. Leibniz a tenté de le résoudre, et c'est cette solution à laquelle on est convenu de donner plus spécialement le nom d'harmonie préétablie.

Je concevrais à la rigueur qu'on l'attaquât sur ce point particulier de son système : seulement je demande à ceux qui l'attaquent la solution nouvelle qu'ils apportent de ce problème ; quant à celle de Leibniz, elle a près de deux siècles de date, cela mérite considération. Mais je remarque en outre une tactique singulière que ses adversaires emploient pour ruiner cette solution seule, isolée de tout le reste ; on l'en détache, on l'appelle l'hypothèse de l'*harmonie préétablie* à l'exclusion de tout le reste, et, comme on croit en triompher plus facilement que du reste, on dit que l'hypothèse de Leibniz ne peut se soutenir, qu'elle est ruinée de fond en comble par la plus simple application du sens commun. Je ne viens pas défendre les erreurs de Leibniz, mais relever une manœuvre qui me paraît suspecte. Couper son ennemi en deux c'est un sûr moyen de le vaincre : reste à savoir si Leibniz se lais-

serait ainsi couper les deux ailes. Et d'abord, pourquoi est-ce à cette solution ainsi détachée et très particulière qu'on est convenu de donner exclusivement le nom de l'harmonie préétablie, bien que dans la pensée de Leibniz, plusieurs fois manifestée, cette solution fasse corps avec ses autres doctrines et ne soit qu'un cas particulier du problème beaucoup plus vaste qu'il a lui-même intitulé ainsi : *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union de l'âme et du corps, 1695.* On voit d'après ce titre que le problème de l'union de l'âme et du corps n'est qu'une partie de ce nouveau système, et que la nature des substances, c'est-à-dire leur simplicité et leur indestructibilité l'avaient occupé au moins autant que leur union. Mais enfin, cette solution parait : la trouve-t-on jamais chez Leibniz, seule, isolée du reste ? Nullement : toujours elle est précédée des principes de la monadalogie qui la soutiennent et lui servent de base; c'est toujours l'unité, l'individualité et la spontanéité des âmes sur lesquelles il s'appuie. On n'a donc point le droit de lui retrancher ses forces pour remporter ensuite une victoire trop facile.

Il serait moins aisé en effet d'entamer Leibniz sur ce point, si l'on montrait d'abord comment tous ces dogmes spiritualistes l'empêchaient, lui défendaient presque d'accepter la voie d'influence, comment la spiritualité de l'âme et sa distinction d'avec le corps lui paraissaient compromises s'il admettait une action du corps sur l'âme, comment enfin l'intervalle des deux natures lui paraissait si grand que l'infini seul pouvait le remplir. Mais, sur tous ces points, Leibniz est d'accord avec les spiritualistes les plus exacts. Cette simplicité, cette spiritualité, cette distinction d'avec le corps, tout cela forme le trésor dont ils gardent religieusement le dépôt. Tous disent comme Leibniz, comme Descartes surtout qu' « il y a un abîme entre l'âme et le corps »; seulement Leibniz, plus logique qu'eux tous, accepte les conséquences du dogme spiritualiste jusque dans ses excès, et il dit : « la voie d'influence est impossible». Qu'est-ce à dire? C'est-à dire : l'âme n'est point sujette aux forces physiques; elle a un impénétrable retranchement où elle est inviolable. Et il faut bien avouer que Leibniz avait un peu raison, sinon dans ce qu'il y substituait, du moins dans le rejet d'une influence physique du corps sur l'âme, d'une transmission de ses réalités dans l'indivisible et simple unité de l'âme humaine.

Il paraît difficile, en effet, d'éviter le sensualisme dans la doctrine contraire. Voici un corps qui fait une impression sur le mien ; l'impression se communique par les nerfs au cerveau, le cerveau qui la reçoit produit une sensation qui produit la pensée : évidemment ici la pensée sera engendrée par une influence matérielle; et, ce qu'il y a de pis, l'impression corporelle sera la cause et la pensée sera l'effet. Leibniz, qu'on accuse souvent d'avoir abusé de la loi de continuité, a du moins ici évité de l'employer pour faire engendrer la pensée par le cerveau. Mais alors il faut rejeter l'influence physique, ou bien vous êtes un spiritualiste inconséquent. L'impression est la condition, l'occasion, la *compagne* (1) de la perception, soit, mais elle n'en est pas la cause, la cause efficiente surtout.

Après cela, je ne viens pas réhabiliter la solution particulière, que Leibniz a substituée à celle de l'influx physique qu'il avait rejeté, et qu'un spiritualiste peut difficilement accepter sans compromettre la spiritualité de l'âme. La solution de Leibniz, très supérieure à celles qui l'ont précédée, a été la dernière. Est-ce à dire qu'elle soit définitive? Je ne le crois pas : je crois même qu'elle laisse beaucoup à désirer et de là les perfectionnements et les amendements qu'on y a proposés et dont nous avons dit un mot dans la première partie. Mais il semble du moins qu'on se soit tacitement trouvé d'accord sur ce point que c'est du moins ce qu'on pouvait dire de plus profond sur ce sujet, et qu'après Leibniz il n'y a plus rien à faire sinon de déclarer le problème insoluble. On pourrait voir une preuve historique très forte en sa faveur dans cet accord à ne plus rien tenter après lui, et, d'un autre côté, dans ce continuel effort des penseurs les plus remarquables pour revenir à cette solution, pour en suppléer les lacunes et pour en dégager l'inconnue. C'est donc que cette solution les tente et les provoque, c'est qu'ils y soupçonnent ce fond caché de spiritualisme qui en fait la force, c'est qu'ils aiment cet essai d'application de l'infini à la solution de ce difficile problème. Mais ici les mathématiques sont impuissantes, je le reconnais, l'infini se dérobe à nos prises et Leibniz expire aux limites extrêmes de l'impossible. Toujours est-il qu'après lui, aucune nouvelle hypothèse n'a été tentée qui ne soit une

(1) Lettre à Fontenelle.

dérivation de la sienne, ou bien l'on s'est vu forcé de revenir au panthéisme et à la doctrine de l'identité absolue.

Mais l'harmonie préétablie n'est pas seulement une solution particulière du problème particulier de l'union de l'âme et du corps; c'est un grand système, le plus grand et le plus vaste système des doctrines spiritualistes qui fut jamais peut être. Il a pu être entamé sur un point, mais il ne l'a pas été sur d'autres, et quand même il le serait comme système, et comme tel destiné à périr, ou du moins à être transformé, il ne l'est pas comme méthode, et c'est là un dernier point qu'il me reste à traiter en quelques mots.

J'entends l'harmonie préétablie d'une manière plus pratique que théorique, comme une méthode excellente qu'il faut appliquer à la science de l'âme, et non comme la science elle-même totalisée et systématisée, je l'entends enfin comme la méthode du spiritualisme lui-même, et non comme le système particulier et propre à Leibniz. Ce point de vue ne m'appartient pas. Parmi ceux même qui l'ont attaqué, il y a plusieurs de ses adversaires déclarés, Fenerbach entre autres, qui l'ont entendu ainsi. C'est aussi l'opinion de Lotze, (1) qu'on retrouve plus tard parmi les défenseurs de l'harmonie préétablie. Or l'harmonie préétablie, entendue comme une méthode et non comme un système, comme la méthode du spiritualisme et non comme l'hypothèse propre à Leibniz, reprend tout l'avantage que lui faisaient perdre un point de vue trop systématique et une originalité trop particulière. Comme système, elle est, je l'avoue, un point singulier dans l'histoire de la philosophie. Comme méthode elle est encore aujourd'hui, à l'insu peut-être de ceux qui l'emploient, l'âme du spiritualisme. Quelle est la méthode de l'harmonie préétablie? Faire deux parts, l'une de la science de l'âme, *psychologie*, l'autre de la science du corps *physiologie*; montrer que la science de l'âme est à part, indépendante, *sui generis*, et dans une complète autonomie par rapport à la science du corps; puis, après avoir ainsi bien montré le principe indépendant qui la dirige, et que ce principe est l'esprit, rapprocher et féconder les deux sciences par la comparaison et en montrer les analogies.

(1) Voir, dans la première partie, le chapitre sur les destinées ultérieures de l'harmonie préétablie.

Voilà tout Leibniz. Eh bien, le spiritualisme moderne s'en tient à la première partie du procédé, il l'emprunte à Leibniz et le développe. C'est cette méthode qui inspire le beau mémoire de Jouffroy sur la légitimité de la distinction entre la physiologie et la psychologie; c'est elle qui conduit M. Cousin dans ses savantes analyses; c'est la plus constante tendance et la plus ferme conviction du spiritualisme moderne. Mais sa méthode s'arrête à ce point, et il n'emploie pas la seconde partie du procédé de Leibniz, la comparaison, le rapprochement, la voie d'harmonie. C'est pour cela que, tout en lui devant son point de départ, il n'approfondit pas l'harmonie préétablie et n'a point une méthode entière. Il sépare, il analyse; il ne compare pas, il ne féconde pas ses analyses par la comparaison. Et, tout en suivant la méthode spiritualiste de Leibniz, il rejette la grande pensée de l'harmonie préétablie. Qu'est-ce en effet que l'harmonie préétablie, sinon tracer deux grandes zônes absolument distinctes et séparées, ici l'âme et là le corps ou, comme disait Descartes, l'étendue et la pensée; n'admettre d'abord aucun contact, aucune action de l'un sur l'autre; montrer ainsi la distinction radicale des deux substances, ne pas craindre de les séparer même par un abime, tant l'intervalle de ces natures est grand; puis, cela fait, chercher à les réunir; pour cela, les comparer, les rapprocher par la comparaison, et demander enfin à la considération de l'infini le seul lien possible entre l'un et l'autre : voilà ce qu'a fait Leibniz. Je dis que c'est la méthode entière du spiritualisme, que la première partie seule fut employée par Descartes et son école, que Leibniz plus grand qu'eux emploie aussi la seconde, et que c'est pour cela qu'il est complet et qu'il nous a laissé le corps le plus compact des doctrines spiritualistes.

Ainsi, et pour résumer cette discussion, le spiritualisme a deux dogmes et un problème, et, de plus, une méthode.

Sur les deux premiers points, identité complète. Sur le troisième, on est libre de ne pas accepter la solution de Leibniz, mais à deux conditions seulement : ou de déclarer le problème insoluble ou de donner une autre solution que la sienne.

Quant au quatrième point, celui de la méthode, le spiritualisme moderne a bien la première partie de celle indiquée par Leibniz, mais il n'a pas la seconde, et, par conséquent, il n'a pas une méthode

entière. Ainsi l'harmonie préétablie inspire et soutient encore le spiritualisme moderne et le dirige à son insu. Ses plus belles analyses sur la distinction de l'âme et du corps, sur l'indépendance réciproque de la psychologie et de la physiologie sont calquées sur celles de Leibniz. Sa méthode est encore celle de Leibniz, au moins dans sa première partie, et l'on pourrait regretter qu'il ne lui emprunte pas la seconde. Mais alors, qu'on y songe. En attaquant l'harmonie préétablie, le spiritualisme renierait sa propre histoire, il se retrancherait les forces de sa méthode entière, et une participation plus directe à ces grands dogmes qui, venus de Platon et passant par le canal de Leibniz, ont je ne sais quelle sève de spiritualisme et comme un surcroit de vigueur.

Psychologie.

Si les principaux dogmes du spiritualisme se retrouvent condensés dans la philosophie de Leibniz, si la simplicité et l'indestructibilité des substances simples est le fondement de la monadologie, si la distinction radicale de l'âme et du corps et leur harmonie parfaite nous sont données par l'harmonie préétablie, il semble que d'avance nous savons quelle sera la psychologie de Leibniz. Elle sera la psychologie spiritualiste avec ses principaux dogmes, tels que la simpicité et la spiritualité de l'âme et son immortalité. On n'a cependant pas épargné à Leibniz les objections et les questions; nous avons vu de son temps Bayle et le père Lamy, l'abbé Foucher et bien d'autres attaquer son système et chercher à le ruiner par des objections tirées de la psychologie; nous avons entendu Armauld lui reprocher d'abandonner la méthode psychologie que pour les procédés de l'apriorisme. Voyons donc les principaux reproches que de son temps déjà on s'est cru en droit de lui adresser. Je ne parle que des objections contemporaines, les objections plus récentes ayant moins de valeur à nos yeux, précisément parce qu'elles sont d'un autre siècle et d'un autre temps.

On a dit que Leibniz annulait le corps, qu'il le niait parce qu'il cherche à l'expliquer; c'est une objection que Bayle reproduit sans cesse. Il serait plus vrai de dire que Leibniz spiritualisait le corps;

il rendait la physique elle-même spiritualiste, de naturaliste que l'avait rendue Descartes. Il extirpe jusqu'aux germes de matérialisme de la science; il idéalise la nature, il en fait un art, l'art du créateur. Le corps n'est qu'une réunion de forces, et ce n'est qu'ainsi qu'il peut être question de son rapport avec l'âme. La science du corps n'est pas, ou elle n'est qu'un effort pour ramener la richesse de nos organes à l'unité du principe vivant, c'est-à-dire au principe même de la représentation d'après Leibniz. Mais si c'est dans l'âme et dans l'âme seule qu'il trouve la cause finale du corps, sa fin et son plan, toujours aussi Leibniz maintient que la science du corps est la science des causes efficientes, que les explications mécaniques doivent seules lui être appliquées, et que la physique, pour être spiritualiste, n'en est pas moins une science très rigoureuse, presque mathématique. A qui d'ailleurs ce reproche d'idéaliser le corps doit-il s'adresser? A Descartes, qui le réduisait au simple mouvement, ou à Leibniz qui y découvrait une infinie variété de forces ou de fonctions diverses qu'il travaillait à harmoniser par son principe; à Descartes qui lui retranchait toute sensibilité par son mécanisme, ou à Leibniz qui préparait déjà la philosophie du sentiment par la découverte des petites perceptions?

On s'étonnera sans doute aussi que le fondateur de la physique spiritualiste ait à s'expliquer sur les preuves de la distinction de l'âme et du corps; mais c'est un reproche qu'on lui a fait déjà de son temps. On s'imagine qu'il sacrifiait les preuves cartésiennes de la distinction de l'âme et du corps. A quoi Leibniz répond avec raison qu'il a cherché à les perfectionner.

On aurait tort de croire que le spiritualisme consiste à nier les rapports de l'âme et du corps, c'est-à-dire à séparer ce qui est uni. Leibniz croit qu'il consiste plutôt à expliquer le corps par l'âme, par suite de son principe qu'une substance est supérieure à une autre quand elle en rend compte. Or, pour lui, les corps supposent les âmes, il n'y a point de corps sans âme. Et d'abord, on avouera qu'il était difficile de pousser plus loin qu'il n'a fait l'analyse spiritualiste des corps. Jamais on ne s'était expliqué en termes plus clairs sur la perpétuelle variété, sur la mobilité sans trêve, sur la fluidité des corps. Dans les corps, nous dit il avec Platon, rien n'est stable. Tout coule, tout est dans un flux perpétuel.

Il diraitvolontiers avec Héraclite : on ne se baigne deux fois dans le même fleuve. Ce sont des agrégats, ajoute-t-il, dans ses analyses à Arnauld; jamais d'unité, jamais des êtres par soi. Il va jusqu'à les idéaliser, ce sont des apparences consistantes, tout au plus, des phénomènes bien liés. Est-ce là la langue du matérialisme, n'est-ce pas celle du spiritualisme de Platon ? Les corps ne sont rien; ils ne peuvent subsister par eux-mêmes. Rien ne saurait arrêter leur perpétuel écoulement. Leibniz est d'accord dans tout cela avec Descartes. Il va même plus loin, puisque, suivant lui, les machines de Descartes elles-mêmes ne soutiennent pas l'analyse.

Je voudrais, pour mieux marquer ici le caractère de l'analyse spiritualiste qu'employait Leibniz, montrer ses différences avec celles du panthéisme; tout dépend en effet, dans la science des âmes, pour le résultat final, de l'analyse qui leur est appliquée; si c'est l'analyse du panthéisme, il n'y a point d'arrêt dans ce perpétuel écoulement qui emporte tout; si c'est la véritable analyse spiritualiste, ce mouvement s'arrête aux âmes.

L'analyse du panthéisme réduit tout à zéro par l'extension indéfinie du principe de la divisibilité appliqué aux âmes aussi bien qu'aux corps. Les esprits sont des cas particuliers de la pensée, les facultés de l'âme des universaux de la logique. L'analyse spiritualiste, au contraire, ne sacrifie que la partie caduque et périssable du rapport. C'est ce qu'a fait Descartes par son travail pour dégager l'idée de l'infini dans l'esprit humain, et il a obtenu d'importantes vérités par l'anéantissement de la partie caduque, variable du rapport. C'est ce qu'a fait bien plus encore Leibniz par une analyse raisonnée qui réduit les corps à un ensemble de forces. Leibniz, comme Descartes, comme tous les grands spiritualistes, anéantit la partie caduque, périssable du rapport, mais, de plus que Descartes, il trouve quelque chose d'impérissable dans le corps même. Que se proposent tous les grands spiritualistes dans leurs analyses de la pensée? De dégager les lois de la force spirituelle qui anime la nature. Ils retranchent ce qui l'empêche de paraître, ils anéantissent quelque chose. Mais ce n'est point tout qu'il faut anéantir, c'est seulement le variable, le multiple, le corps, sans toucher à l'âme. L'analyse panthéiste ne respecte rien. Elle touche à l'âme, elle n'a pas le vrai principe de la distinction de l'âme et du corps. L'analyse spiritualiste, au contraire, a ce principe. Elle distingue. Voyez Descartes et Platon.

Quant à Leibniz, une seule chose pourrait le séparer de Descartes et de Platon et le rapprocher de Spinoza, c'est s'il arrivait par ses analyses à la complète identité de l'âme et du corps. Mais il faudrait, pour cela, que la réduction de tout aux lois de la force représentative fut identique à la réduction de tout à des modes ou des manifestations éphémères de la puissance divine, comme l'entend Spinoza. Or, la monadologie tout entière proteste contre cette assimilation.

Et même Leibniz est, sur ce point, plus grand spiritualiste que Descartes, par la force même de son principe. Que sont les corps pour Leibniz, même après sa réduction de tout aux monades et à leurs modifications? Ce sont les limites de la force représentative qu'ils attestent. C'est à une représentation bornée, à une expression finie qu'ils atteignent. Ce n'est même que de la force passive. Les corps ne sont donc que des effets limités de la force représentative, et c'est précisément par là que les êtres se différencient, qu'ils coexistent, qu'ils se limitent, ce qui les rend susceptibles d'harmonie. On peut, dans les calculs de la force spirituelle, effacer ces limites, négliger ces forces matérielles, ne point tenir compte de ces différences, sans anéantir l'essentiel du rapport, c'est-à-dire les lois de la force représentative dans leur intégrité; car ce n'est que la partie caduque, variable, périssable du rapport que l'on retranche ainsi, et cela, pour chercher l'universalité, c'est-à-dire les rapports invariables des formes entre elles et la loi même du développement de ces formes. Anéantissez le variable et le mortel, le corps enfin, qu'importe à l'âme qui porte en elle-même sa loi, son principe de développement, le principe de détermination de toutes ses facultés, qui n'emprunte rien au corps et qui représente par sa propre force. Telle est l'analyse de Leibniz. Je ne crains pas de dire qu'elle se distingue de l'analyse panthéiste d'une manière essentielle et qu'elle pousse bien plus loin l'immortelle, l'impérissable analyse spiritualiste. Elle se sépare de l'analyse panthéiste parce qu'elle distingue le variable de l'un, la fluidité de la permanence, l'apparence de la réalité, ce que le panthéiste ne fait pas. Elle perfectionne l'analyse spiritualiste enfin, parce qu'elle trouve dans l'âme elle-même un principe de consistance et de durée que les spiritualistes eux-mêmes ne regardent pas comme essentiel à l'âme, mais à Dieu seul, parce qu'elle trouve à coup sûr, sous le

rapport variable, l'unité, la monade, et qu'elle atteint la continuité dans l'âme même qui en porte la loi.

Ainsi, non seulement les preuves de la distinction de l'âme et du corps ne sont pas abolies, mais elles sont fortifiées par Leibniz, qui ne néglige que ce qui doit être négligé et maintient ce qui doit être maintenu. L'âme est distincte du corps, car elle est sa fin, le principe de sa forme et de son développement. L'âme est encore distincte du corps, car l'infini seul peut en faire évanouir les différences. L'âme est distincte du corps, car dans ses analyses, on peut négliger le variable, le périssable, le divisible, le matériel sans qu'elle soit atteinte.

L'âme est distincte du corps, car l'une est action, l'autre est passion, l'une est entéléchie et l'autre est matière, l'une est simple et l'autre est agrégat. L'âme est distincte du corps, car vous aurez beau analyser celui-ci, vous n'y trouverez que figure et mouvement, mais si vous analysez celle-là, vous n'y trouverez que formes et perceptions. L'âme est distincte du corps, car les idées confuses elles-mêmes n'appartiennent qu'à l'âme, bien loin que les idées claires puissent émerger du corps. L'âme est distincte du corps, comme le mécanisme est différent de la vie, les simples mouvements des désirs, la sensibilité de la matière, ou simple puissance passive, l'esprit de la matière. L'âme et les corps sont distincts, mais à ne prendre les corps qu'au point où les a laissés Descartes, le corps conduit à l'âme, car, réduits aux simples mouvements, l'analyse, continuée par Leibniz, nous les montre comme des modifications de la force.

Mais ce progrès de l'analyse montre que, s'ils sont distincts, ils ne sont point des contraires absolus, et qu'ils sont même dans un certain rapport, dans une certaine harmonie, que l'équilibre ou la santé parfaite est à ce prix et que les lois du bonheur dépendent de cet accord.

Telle est, à grands traits, l'esquisse de la psychologie spiritualiste, telle que l'entendait Leibniz. Aucun des grands dogmes de la science spiritualiste ne sont niés, tous sont perfectionnés. La simplicité de l'âme, sa distinction d'avec le corps, et, comme nous le verrons bientôt aussi, son individualité et son immortalité, reçoivent des développements nouveaux. Les principes d'une science plus rigoureuse et vraie sont déterminés d'avance. Quelle base

psychologique plus excellente que cette grande loi que le principe de tous les développements quelconques de l'âme doit être cherché dans l'âme et jamais dans le corps, et qu'étant infiniment plus noble, elle ne saurait être soumise à ses mouvements, à ses lois? Quelle plus haute vue que celle-ci que le principe de la distinction et de la classification des divers organismes doit venir de l'âme et de son unité centrale, qu'un principe central et dominant est nécessaire à tout organisme; que, sans lui, on n'arrive qu'à l'agrégat, au troupeau, à la cohésion, jamais au tout vivant?

Il y donc dans Leibniz de beaux commencements de la science de l'âme, et nous pouvons maintenant étudier avec confiance ses principales théories. Oui, la monadologie peut être la base d'une psychologie, car elle l'est en effet, et la science de l'âme, rendue à jamais impossible par Spinoza, n'a été rendue possible que par Leibniz. Il n'y a pas jusqu'à l'harmonie préétablie elle-même, cette hypothèse décriée de Leibniz qui, entendue non plus comme un système exclusif, et par conséquent encore fort incomplet, mais comme la méthode spiritualiste elle-même dans sa sévérité la plus grande, ne soit susceptible de recevoir un bon sens et de s'appliquer avec une précision mathématique aux divers objets de la science psychologique, à la distinction de l'âme et du corps, à la preuve de l'immortalité, etc.

On sent bien d'ailleurs, et nous n'avons pas besoin de prévenir qu'il ne peut-être ici question de trouver au XVII[e] siècle la science psychologique déjà formée dans Leibniz avec le sens et le tact des problèmes les plus modernes et une sorte d'intuition des questions les plus compliquées que les psychologues ont à résoudre aujourd'hui. Leibniz n'est pas un prophète, sa science est celle de son temps, et, si elle le dépasse, c'est seulement en ce qu'elle prépare les travaux du siècle suivant et les analyses psychologiques si variées et si nombreuses des membres de cette académie de Berlin qu'il avait fondée, de Mérian, de Formey, d'Ancillon et de tant d'autres. Mais ce serait toutefois une grave erreur de croire qu'au siècle de Leibniz même le goût et le sens des problèmes psychologiques fissent complètement défaut.

Il ne faut pas croire, en effet, que le XVII[e] siècle ait été pauvre d'observations, ou d'idées relatives à la nature de l'âme; c'est au contraire un siècle psychologique. Outre l'école purement méca-

nique de Descartes, qui joue un si grand rôle dans les sciences et qui est divisée en plusieurs branches, dont l'une tourne à l'empirisme avec Régis et Locke, et l'autre à l'occasionalisme et au spiritualisme avec Malebranche, puis au panthéisme avec Spinoza, il y a des péripatéticiens et des platoniciens, les uns qui gardent les entéléchies, les autres qui raisonnent, comme leur auteur, sur les substances immatérielles ; il y a des orchéalistes et des sympathistes qui emploient des archées comme Van Helmont ou principes hylarchiques ou autres principes immatériels sous différents noms, qui soutiennent l'attraction des corps à distance, mettent dans les corps des qualités inexplicables mécaniquement et qui sont contraires à la passivité pure. Il y a ceux qui, comme Cudworth, emploient les natures plastiques, c'est-à-dire des principes immatériels opérant sur des corps et la matière. Il y a des thérapeutes comme ce baron allemand Tchirmnas de Thirnausen qui fait un premier essai de psychologie médicale ou physiologie de l'âme, *medicina mentis;* il y a aussi les mystiques comme Poiret, Fénélon et Bossuet lui-même, Olier et tant d'autres qui, tous plus ou moins cartésiens, tiennent grand compte de l'attrait, du sensible et de ses effets sur l'âme qui recherchent ses sentiments, ses désirs, qui étudient les facultés de l'homme.

Leibniz a connu tout ce travail du siècle et s'en inspire. Fidèle dans ses grandes lignes à la théorie du mécanisme, il repousse les archées de Van Helmont qui se mettent en colère et s'apaisent, aussi bien que les natures plastiques immatérielles de Cudworth, et il ne va pas comme certains péripatéticiens (Scaliger entre autres) jusqu'à dire que l'âme se fabrique son corps, puisqu'il n'a pas besoin d'un tel miracle, grâce à sa doctrine des préformations organiques ou des mécanismes plastiques, d'après laquelle les corps naissent les uns des autres par un développement et une transformation des germes préexistants. Mais il est bien loin de nier les principes de vie qu'il suppose, au contraire, répandus dans toute la nature et, de plus, immortels, «véritables substances indivisibles, formes substantielles, douées de perception et d'appétit»; seulement, comme il veut les concilier avec les vues des cartésiens, il n'admet pas qu'ils changent le cours des mouvements, qu'ils influent sur les corps d'une manière physique. Une loi de la nature que Descartes a ébauchée, mais que Leibniz semble avoir conduite à sa perfection,

à savoir que, non seulement la même quantité de la force totale se conserve, mais encore la direction totale, le conduit à son système de l'harmonie préétablie, où tout se développe dans l'âme sans aucun contact, mais pourtant en concours avec le corps.

Tel était ce siècle dont nous nous faisons difficilement une idée aujourd'hui, et où Leibniz puise le sentiment et la connaissance de ces difficiles problèmes. Évidemment, la psychologie ou la science de l'âme n'en pouvait être absente. Un médecin de génie, Stahl, en soulevant la grande question du vitalisme, venait de donner un nouvel intérêt à ces problèmes psychologiques et physiologiques qui avaient toujours occupé Leibniz et qui étaient d'une véritable importance pour les destinées du spiritualisme. Stahl attribuait à l'âme le principe vital, et ruinait ainsi le mécanisme. La vigueur avec laquelle Stahl a renouvelé l'animisme en face du mécanisme cartésien, les applications nouvelles qu'il en a faites à la pathologie et à la thérapeutique, lui assignent un rang considérable parmi les réformateurs de la science et le titre de fondateur de la médecine spiritualiste. Leibniz, dont Stahl était le compatriote et le voisin (car il professait à Halle, ville voisine de Hanovre) entra donc en correspondance avec le chef de l'animisme. Une discussion en règle s'en suivit dont on a conservé les actes. Quelle est la position de Leibniz vis-à-vis de cette doctrine contraire au mécanisme de Descartes?

Cette position ne pouvait être un instant douteuse. Demande-t-on à Leibniz si le principe vital appartient à l'âme, Leibniz répond oui. La vie, le principe vital dans l'âme, dit-il, c'est un principe de perception, *vita est principium perceptivum.* La vie, dit-il encore, ou l'âme inférieure, *anima ima ceu vita.* Partout il reconnaît à l'âme les attributions du principe vital. Les entéléchies ne sont pas autre chose. De ce point de vue, il loue beaucoup le restaurateur de la médecine spiritualiste d'avoir reconnu et indiqué l'influence de l'âme dans les maladies. Il appelle de tous ses vœux cette réforme de la médecine qui sera une hygiène de l'âme au moins autant que du corps. Il est donc vrai, sur la question du principe vital rapporté à l'âme, de dire avec M. Bouillier résumant cette polémique de Leibniz avec Stahl, que, ce qu'il attaque de son système, ce sont des assertions et des détails qui ne touchent pas au fond même de l'animisme, c'est-à-dire à l'unité de l'âme pen-

sante et de l'âme vitale dont il n'est pas moins partisan que Stahl lui-même.

Toutefois, les dissidences qui les séparent ne portent pas sur de simples détails, comme le croit l'auteur que nous avons cité. Stahl, comme il arrive presque toujours aux réformateurs, ne s'était pas contenté d'attribuer à l'âme la puissance vitale, ce qui était conforme à la doctrine d'Aristote et de Saint Thomas et à celle de Leibniz; il avait nié tout mécanisme dans le corps, et en avait rapporté toutes les fonctions à l'âme et à l'âme intelligente et libre, ayant conscience. Il n'y avait plus, dès lors, deux zônes, deux règnes, disait Leibniz, dans une mutuelle harmonie, il n'y en avait plus qu'un, celui de l'âme sur le corps. La méthode ou l'hypothèse de l'harmonie préétablie, (comme on voudra l'appeler) ne pouvait permettre et ne permet pas à Leibniz d'accepter jamais cette doctrine du vitalisme dans ses conséquences extrèmes et, il faut le dire, déraisonnables. Toujours il distinguera entre les fonctions du corps organique, et les fonctions de l'âme vitale. Aux premières il rapportait la végétation, la nutrition et la propagation qui naissent suivant lui, de la structure et des mouvements de la machine et s'expliquent par le mécanisme; aux secondes, il rattachait les actes vitaux de la perception, les actions et les passions de toutes sortes, les appétits, enfin tout ce qui constitue la vie. C'est ainsi qu'il sauvait en partie le mécanisme ou plutôt l'harmonie entre les deux règnes, celui du mécanisme et celui du vitalisme. Ce n'est donc point tout-à-fait à tort, comme le croit M. Bouillier, que Maine de Biran, rejetant hors de l'âme pensante tous ces modes inférieurs de l'organisme, invoquait l'autorité de Leibniz en faveur de cette distinction. Mais, à son tour, il aurait dû appliquer ici la distinction célèbre entre l'organisme *pur* et la vie animale proprement dite, et si Leibniz est pour lui quant au rejet des fonctions organiques hors de l'âme, il se sépare de lui sur l'exclusion des modes de la vie animale elle-même. Ici Leibniz, qui les rapporte positivement à l'âme, n'admet plus qu'une différence de degré et non d'être. C'est une puissance inférieure de l'âme, si l'on veut, mais c'est l'âme même.

Il faut se féliciter d'ailleurs que Stahl ait donné à Leibniz l'occasion de s'expliquer si clairement. Nous n'avions pas douté que Leibniz eût toujours maintenu l'unité et la simplicité de l'âme

pensante qui sont le fond même de la monadologie. Mais toujours aussi nous voyons Leibniz affirmer l'harmonie et maintenir la dualité de principes, et cela ne nous étonne pas non plus, car la monade elle-même est une harmonie préétablie de deux éléments, de deux forces, de deux activités, de deux vies enfin, dans l'unité d'une seule âme.

L'unité de substance et la dualité d'éléments se retrouveront partout dans l'analyse des facultés de l'âme et deviendront ainsi l'une des lois fondamentales de la psychologie. Nous la retrouverons partout, cette dualité, en faisant l'étude des facultés de l'âme; dans la sensibilité d'abord, où le double élément perceptif et appétitif avaient de bonne heure frappé Leibniz, qui la définissait ainsi : une compensation ou une harmonie entre l'action et la réaction; dans la volonté, où le jeu des forces mortes et des forces vives fait les volitions, dans ces modes du plaisir et de la douleur dont l'analyse a pour but de mettre à nu le double élément, et même dans l'intelligence, où l'activité et la réceptivité se balancent encore, où l'agent et le patient, comme disaient les scolastiques, se retrouvent.

Quant à nous, nous apporterons un soin spécial à montrer, partout où Leibniz l'indique, ce double élément : nous lui emprunterons de même sa loi de continuité d'après laquelle on s'élève de degrés en degrés dans l'étude des facultés de l'âme, et qui lui faisait dire qu'il y a une infinité de degrés entre les âmes. *Infiniti possunt esse gradus inter animas.* Toutefois, et bien que Leibniz lui-même en reconnaisse quelquefois un plus grand nombre, l'analyse lui permet de les réduire à trois principaux : l'âme inférieure ou la vie, *anima ima ceu vita,* l'âme sensitive et l'âme raisonnable, division qui offre quelques rapports avec celle d'Aristote sans lui être identique et que Leibniz a d'ailleurs éclaircie par des analogies tirées des mathématiques. Sont-ce trois âmes, comme on le dit de celles d'Aristote? Non, ce ne sont pas trois âmes, mais trois degrés dans vie de l'âme. C'est un principe de classification qui nous a dirigé dans l'étude de l'âme d'après Leibniz. Nous en avons tiré quelque parti pour rectifier des erreurs ou éclaircir des passages de Leibniz qui, sans cela, restent fort obscurs. Il est impossible, en effet, de faire la science de l'âme sans ce principe qui nous a fait rapporter, par exemple, la force ou faculté motrice à l'âme inférieure ou entéléchie définie par Leibniz lui-même *principium motus,* les affections et les

passions, les déterminations à l'âme sensitive douée de puissance et de spontanéité, et enfin l'intelligence et la liberté à l'âme raisonnable qui en est seule susceptible (1). C'est ainsi que les facultés elles-mêmes, envisagées, soit dans la dualité de leurs éléments, soit dans l'ordre de leurs développements, offrent une belle harmonie et se rapportent hiérarchiquement à des puissances différentes de l'âme, puissances inférieures ou supérieures, et dont la différence n'est pas moindre que celle qu'établissent les mathématiciens entre une quantité simple et la même quantité élevée à la seconde, à la troisième, à la quatrième puissance. C'est faute de cette utile distinction qu'on s'est trompé, soit en rejetant de l'âme tout ce dont elle n'a pas conscience, soit en rapportant à une faculté supérieure ce qui appartient à une inférieure, ou en attribuant à l'âme raisonnable ce qui n'appartient qu'à l'entéléchie, comme le principe de la perception et du mouvement.

Les théories qui suivent ont pour but de combler cette lacune. Elles sont dans Leibniz, dans les *Nouveaux Essais* surtout, avec lesquels on peut refaire celles de la volonté et de l'intelligence; pour d'autres, nous avons dû nous servir de sources moins connues. Nous espérons ainsi remplir le vœu énoncé dans le programme, et montrer dans la philosophie de Leibniz ce qui peut en être employé dans la science moderne.

(1) Remarquons que Maine de Biran, qui a introduit en psychologie la distinction des deux vies, l'avait retrouvée dans Leibniz, ainsi que le prouve ce passage de sa biographie : « Comme l'esprit (*mens*) est l'âme raisonnable, ainsi la vie est l'âme sensitive, principe de la perception. » p. 616. On peut aussi consulter ses œuvres posthumes publiées par Naville.

PSYCHOLOGIE

CHAPITRE PREMIER

Théorie de la force motrice.

C'est un des titres psychologiques de Leibniz les plus certains et les moins connus que tout ce qui concerne la faculté ou la puissance motrice rapportée à l'âme. On connaît bien son beau théorème de la conservation de la force, mais on en oublie le plus beau corollaire, celui de la conservation de l'action motrice : *eamdem quantitatem actionis motricis servari in universo.* La *vis motrix* et *l'actio motrix* vont donc nous occuper ici. Rappelons d'abord la remarquable analyse qui a permis à Leibniz de constater la distinction de la force et du mouvement.

La force est distincte du mouvement.

En effet, le mouvement est successif.

La force est simultanée, *tota simul.*

Le mouvement a peu de réalité et n'est pas absolu.

La force est très réelle.

Le mouvement n'est pas continu, ni constant ; il est créé et reproduit sans cesse.

La force est continue et constante, non créée.

Le mouvement s'étend dans la masse.

La force se recueille en un point.

Le mouvement indique une séparation seulement.

La force ne sépare pas, elle réunit plutôt.

Le mouvement ne réunit jamais réellement en divers états.

La force réunit en plusieurs états ou degrés.

Le mouvement qui s'écoule est transitoire.

La force est la même et permanente.

Le mouvement n'est pas un principe de spécification.

La force est un principe de spécification.

Le mouvement n'est jamais que successivement dans divers lieux.

La force peut être appliquée à plusieurs lieux, s'y trouver même, et y agir par son opération.

Le mouvement n'est jamais entier.

La force produirait toujours son effet entier si rien ne l'empêchait.

« Car il faut savoir que tout corps fait effort d'agir au dehors et agirait notablement si les efforts contraires des ambiants ne l'en empêchaient. »

« La force infinie dans son fond n'est limitée que dans le degré de son expression. »

En montrant que c'est la force et l'action motrices qui se conservent et non le mouvement, Leibniz est donc bien évidemment le père de la faculté motrice. Ceci est d'autant plus remarquable que c'est une victoire sur Descartes qui attribuait entièrement cette force à la matière, au mouvement des esprits animaux, tandis que Leibniz, par le résultat de cette analyse, l'a pour toujours rapportée à l'âme.

Le résultat de cette analyse, c'est que la force et l'action motrices appartiennent aux âmes et se conservent quand même, le mouvement viendrait à changer ou à périr. Nous sommes donc bien à l'origine d'une faculté de l'âme et la source en est dans la conservation de l'égale force, base du spiritualisme. La force se conserve toujours égale : la force et l'action motrices se conservent de même.

Leibniz ne cesse d'écrire aux Bernouilli qu'il faut estimer la puissance motrice, que la force motrice ne varie pas, que c'est la même quantité, non du mouvement, mais de *l'action motrice* qui se conserve. Il distingue trois termes dans l'étude de cette faculté : la force motrice, *vis motrix*, l'action motrice et le mouvement. La faculté n'est que la puissance dont la force est l'exercice qui mesure l'action, qui produit le mouvement.

La force motrice distincte du mouvement étant ainsi constatée

par le résultat des analyses de Leibniz, il reste à montrer ses rapports et ses différences avec les autres facultés, le mode de son action, la nature de son principe. Deux points nous occuperont surtout : 1° la nature de l'action motrice. 2° A quelle partie de l'âme appartient cette puissance. On a remarqué qu'entre la force et le mouvement se présente un intermédiaire dont il faut dire un mot : l'action motrice, *actio motrix*. La force étant déjà intermédiaire entre la faculté et son action ne pouvait directement et sans intermédiaire produire du mouvement; mais, entre la force et le mouvement, il y a l'action, *actio motrix*. Or, l'action, nous l'avons vu (1) est *tertium quid*, quelque chose de plus complet que la force ou simple puissance, qui réunit tout ce qu'il faut pour le mouvement, l'effort, la masse et le temps et la vitesse. C'est un composé de tout : c'est la vraie mesure de la force, c'est l'entéléchie enfin, ἐντελέχεια ἡ πρώτη, le principe du mouvement, *principium motus*. Tout ce que nous avons dit de l'entéléchie s'y rapporte : la force, l'action motrice est entéléchie. Ainsi l'action motrice appartient à l'âme, cette action est égale, constante, etc. a tous les caractères enfin d'une action de l'âme, et cette action meut comme son nom l'indique. Voilà le résultat certain de la correspondance avec les Bernoulli.

Maintenant, nous pourrons dire à quelle partie de l'âme appartient ou plutôt à quel degré de l'âme correspond la force motrice. L'action motrice qui en est le fruit est l'entéléchie. Elle a donc tous les caractères de l'entéléchie. Elle appartient donc au même degré de l'âme. Or, l'entéléchie n'est pas l'âme intelligente et libre, nous l'avons vu, c'est l'âme inférieure, le plus bas degré de l'âme *(anima ima ceu vita)*, disait Leibniz. C'est donc au plus bas degré de l'âme, à l'âme inférieure qu'appartient la puissance motrice. C'est ce que n'ont pas vu ceux qui ont traité de la faculté motrice et M. Garnier

(1) Les textes évidents de la correspondance avec les Bernoulli prouvent que l'action motrice est productive de mouvement. Je ne puis que renvoyer à cette correspondance, l'un des documents les plus complets et les plus forts émanés de Leibniz. On verra là, quand son esprit est appliqué aux leçons de physique, combien sa pensée prend de force et de netteté, combien les raffinements de sa pensée dans l'harmonie préétablie cèdent à l'évidence plus forte des faits. Enfin Leibniz, tout en restant spiritualiste, est un physicien de premier ordre. Or, pour l'étude de la faculté motrice, je dis qu'il faut consulter cette correspondance qui traite du mouvement des corps et qui a l'avantage immense de nous offrir, dans les lettres de Bernoulli, un commentaire raisonné avec objections et répliques.

lui-même, dont les analyses sont si délicates; il y fait intervenir la conscience : or la faculté motrice existe fort bien dans l'âme avant et subsiste sans la conscience. M. Garnier n'eût point fait cette erreur, s'il avait vu comme Leibniz que le *principium motus* n'appartient qu'à l'entéléchie. Or, les entéléchies, nous l'avons vu par leur histoire, ne sont pas l'âme intelligente et libre, mais le principe du mouvement, quelque chose d'analogue à ce qu'on appelle aujourd'hui la force vitale, l'*anima ima seu vita*.

La faculté motrice, ainsi replacée dans l'âme inférieure, nous pouvons maintenant répondre à la seule objection que rencontre cette théorie de la force motrice. On dit : cette faculté que vous reconnaissez à l'âme est une faculté sans objet; vous distinguez la force du mouvement d'après Leibniz et c'est, en effet, une belle analyse; vous remarquez que cette force motrice a tous les caractères d'une faculté de l'âme et vous la replacez dans l'âme toujours d'après Leibniz, rien de mieux. Mais vous oubliez un résultat tout aussi certain de l'harmonie préétablie d'après lequel l'âme n'agit pas sur le corps. Donc, votre faculté motrice est une faculté vide et sans objet.

Cette objection serait insoluble si la force ou faculté motrice appartenait à l'âme intelligente et libre, car Leibniz a toujours déclaré que cette âme supérieure ne peut rien sur le mouvement; mais entre cette âme ou faculté supérieure et le corps, il y a des degrés, il y a des intermédiaires que l'on néglige : il y a la force motrice; ce n'est donc pas l'âme intelligente et libre qui peut quelque chose sur le mouvement, et qui tend à mouvoir le corps, c'est l'entéléchie. Or, l'entéléchie suit les lois de la force non-intelligente et non libre : elle est la force motrice, la force vitale. C'est une âme, mais une âme inférieure, cette partie de la force enfin qui ne veut ni ne délibère, mais qui meut et qui dirige le mouvement : la vie enfin.

Cette théorie n'est pas à l'abri de tout inconvénient, mais elle a de grands avantages; elle n'explique pas les mouvements volontaires et libres, mais elle explique tous les autres, tous ces mouvements non voulus et non délibérés qui sont la vie et qui ne dépendent en effet ni de l'intelligence ni de la liberté. Si l'âme intelligente et libre était maîtresse de modifier et de varier à son gré ses mouvements vitaux, il en résulterait un trouble et un désaccord

incessant, l'harmonie serait impossible; mais la force motrice, au contraire, dépend d'une loi qui la conserve fatalement et sans participation de l'âme supérieure : et c'est ainsi que l'équilibre est rétabli entre les puissances. Telle est la réponse à l'objection qu'on lui fait.

Mais alors, faisons un pas de plus dans cette analyse des forces. Je dis, et je le prouverai, que nous nous trouvons ainsi amenés à constater dans l'âme, d'après Leibniz, outre la force motrice, une autre force qui n'y est pas moins évidente, et qui s'y rapporte tout en étant distincte. Cette force, reconnue par Descartes, mais analysée et réglementée par Leibniz, c'est la force directrice ou de direction, *vis directiva*. Cette force est tout aussi certaine et aussi évidente que l'autre.

Rappelons nous, en effet, les analyses de Leibniz :

La direction est distincte du mouvement. C'est le résultat de l'analyse de Descartes; voici maintenant ce qu'y ajoute Leibniz :

Il y a trois choses à considérer, le mouvement ou la quantité du mouvement, la détermination ou direction du mouvement et enfin la vitesse respective ou progrès.

Non seulement la première se conserve, mais la seconde; non seulement la seconde, mais la troisième.

Ainsi, la force directrice a tous les caractères des autres forces : elle est indestructible, ingénérable et éternelle, comme elles.

Elle se conserve ou elle est constante dans le monde.

Elle ne varie pas ou, du moins, elle varie le moins possible, et le calcul du moindre changement s'y applique.

En un mot, elle suit la loi de continuité ou des changements insensibles, et c'est suivant cette loi qu'elle agit.

La quantité de progrès est donc tout aussi précieuse à conserver que la quantité de mouvement.

C'est donc une erreur de Descartes de l'avoir sacrifiée, et d'avoir déclaré que le mouvement ne change pas, mais que le progrès, la force de direction enfin est variable.

Cette force de direction ne change pas plus que la force motrice, elle est constante; non seulement elle l'est avant, mais après le choc.

Non seulement elle l'est comme quantité positive (produit de la

masse par la vitesse), mais elle l'est aussi comme quantité négative (ou différence des vitesses) v — y = z — x.

Tel est le résultat de nos analyses précédentes. Elles prouvent que tout ce qui se rapporte à la force motrice s'applique aussi à la force directrice ou de direction; mais elles prouvent aussi que l'une est distincte de l'autre.

L'analyse est la même et les résultats identiques : et c'est pourquoi le raisonnement pour l'une et l'autre est pareil. Et, de même qu'à la force motrice répond une faculté indiquée par Bossuet, réglementée par Leibniz et professée de nos jours par M. Garnier, de même à la force directrice ou de direction, tout aussi certaine et non moins constatée, répond également dans l'âme une faculté, la faculté directrice ou de direction qui comble une des lacunes de la théorie de la force motrice. M. Garnier ne peut pas nier la force de ce raisonnement; car, du même droit qu'ayant considéré les propriétés de la force motrice, vous avez dit : « il y a une faculté motrice », du même droit aussi et par le résultat d'une même analyse qui a été de trouver de fort belles lois, étant constatée la force directrice et la distinction du mouvement, il faut dire : « il y a une faculté directrice, une faculté de la direction. » On pourrait même pousser plus loin l'analyse et ajouter à ces mots faculté de la direction, ceux-ci : faculté du progrès. En effet, Leibniz distingue entre *direction* et *progrès* : son analyse subtile sent des différences cachées là où l'on n'en voit pas tout d'abord, et il distingue entre la force de direction et la force du progrès. Mais, si ces analyses presque mathématiques ont leurs avantages pour la constatation des lois qui s'appliquent à chacune en psychologie, il est inutile de pousser aussi loin les divisions. L'âme est substantielle et simple, indivisible et une, quoique distincte par ses facultés, et il ne nous paraît pas nécessaire de distinguer ici du moins entre la faculté de direction et celle du progrès.

Je dis donc que, tout aussi inévitablement que les lois de la force motrice découvertes par Leibniz ont donné naissance à une nouvelle faculté de l'âme, dite la faculté motrice, les lois de la direction ou du progrès constatées par lui appellent une faculté correspondante, la faculté de la direction ou du progrès.

Ses lois sont les mêmes que celles de la force motrice : elle se conserve comme elle, comme elle aussi, elle se rapporte à l'âme

inférieure à l'entéléchie, comme elle, elle est soustraite au contrôle de l'intelligence et de la liberté. Mais alors, en quoi la force directrice diffère-t-elle de cette autre faculté et pourquoi les distinguer? C'est d'abord, 1° parce que l'une meut, et que l'autre dirige, ce qui n'est pas même chose. Le mouvement et la direction sont deux, Descartes l'a prouvé. Il y a le mouvement, mais il y a la direction en un sens ou dans l'autre, qui est distincte du mouvement. Un corps peut aller en ligne droite ou se ramener en ligne courbe : et, dans les deux cas, la force de direction est très différente du mouvement. 2° Ces deux facultés diffèrent aussi dans le degré, d'après le tableau qu'a tracé Leibniz; entre l'âme inférieure et l'âme supérieure, il y a des degrés. Il y a tous les degrés de l'âme sensitive, et c'est à eux que se rapporte la direction du progrès. Mais il y a une autre différence plus profonde sur laquelle on ne saurait trop insister, c'est que la loi du mouvement et la loi de la direction sont d'un ordre différent. L'une se rapporte aux causes efficientes, et l'autre aux causes finales, l'une suit les lois de la force et l'autre obéit à celles du bien. Ici, nous pénétrons dans l'intérieur de cette faculté prise dans son fond et dans sa différence intime avec le mouvement. De même, nous dit Leibniz, que dans les corps tout se fait par mouvement suivant les lois de la puissance, de même dans les âmes tout se fait par efforts suivant les lois du bien. C'est donc la loi des *conatus* qui s'observe ici. Ce sont les instincts, les désirs dont il s'agit et qui composent cette force directrice. C'est la détermination qui en résulte qu'il s'agit d'étudier. Nous sommes ici en pleine psychologie. Nous nous élevons d'un degré au dessus de la simple faculté motrice; et bien que, par une belle harmonie que rien ne trouble, l'une et l'autre se trouvent d'accord, ces deux facultés ne sont pas les mêmes, pas plus que l'ordre des causes efficientes et celui des causes finales dont elles dépendent.

Je dis donc avec plus de certitude encore que s'il s'agissait de la simple faculté motrice, que cette faculté de la direction et du progrès est l'âme même, qu'il ne suffit pas en effet que l'âme meuve, mais il faut qu'elle dirige; il ne suffit pas qu'elle soit le principe du mouvement, mais il faut qu'elle soit celui de la direction et du progrès : que ce soit suivant les lois de Descartes ou de Leibniz, ou même suivant des lois que ni Descartes ni Leibniz n'ont connues, peu importe; ce qu'on ne peut contester,

c'est la force directrice du mouvement, c'est la faculté qui y correspond; car cette force est l'âme même, l'âme inférieure encore, *anima ima ceu vita* mais la vie, la vie sans concience peut-être, mais la vie avec ses principes de direction et de progrès. C'est donc quelque chose de plus que le corps et son mouvement : car cette faculté détermine une tendance, une direction, un progrès, progrès partiel, élémentaire, je le veux bien, mais enfin progrès effectif et réel. C'est même quelque chose de plus que l'âme inférieure, comme nous le verrons bientôt.

C'est là ce centre de l'âme *véritable* qui persiste au milieu de l'instabilité des phénomènes du mouvement, centre de gravité, si je puis emprunter une image tirée du monde physique, immobile et fixe, ou plutôt, car Bernouilli a cette expression, ce véritable centre des puissances, *centrum potentiarum* (1) qui ne permet pas à l'âme de changer la direction initiale qu'elle a reçue : la stabilité de l'âme et de la vie en dépendent.

La faculté du progrès et de la direction, ainsi reconnue et constatée, passons aux objections qu'on peut lui faire. Il n'y en a qu'une, et c'est la même qu'on faisait déjà à la faculté motrice. Qu'est-ce qu'une force directrice qui ne dirige pas? Car, suivant Leibniz, les âmes ne changent pas la direction du mouvement.

Mais, si l'objection est la même, la réponse est aussi la même, on s'embrouille encore faute de distinguer entre l'âme supérieure, force source de puissance et de détermination, et l'âme supérieure, force intelligente et libre. La direction du mouvement n'appartient pas à la seconde, mais à la première. C'est l'âme inférieure, source d'instincts et de désirs qui commence le mouvement et la direction du mouvement vers un certain côté. L'âme intelligente et libre ne vient qu'ensuite, et tout ce que nous avons dit de l'entéléchie s'applique à la faculté de la direction et du progrès. La force directrice dépend de même d'une loi qui la conserve fatalement et sans participation immédiate de l'intelligence et de la liberté. Les instincts, les désirs, les *conatus* suivent fatalement la loi de la direction comme les corps celles du mouvement.

Toutefois, comme cette objection se reproduit sans cesse, et qu'elle s'applique également à la faculté motrice et à la faculté du progrès,

(1) Lettre de Leibniz à Armand.

je les comprendrai l'une et l'autre dans une réponse spéciale qui me paraît de nature à satisfaire à tous les doutes. Et d'abord, Descartes ne se comprend plus quand il dit que l'âme ne change pas le mouvement mais la direction du mouvement, car la direction, c'est l'âme même : et l'âme ne peut la changer sans se changer elle-même. Mais passons. Je dis que les principes, tant de la direction que du mouvement sont dans les âmes, qu'ils sont immuables, fixes, éternels, et qu'ils ne varient point dans le monde, qu'à vrai dire, ils n'ont point de quantité, que ce sont des principes qualitatifs et des déterminations, que ce ne sont point des quantités mais des qualités, des mouvements. Or les lois ne peuvent varier; ce qui varie, c'est la quantité de mouvement.

Ceci posé, étudions le mode d'application de cette force et l'accord de cette double faculté directrice et motrice. Sur le mode de son application, il semble que Leibniz ait varié. Si l'on en croit la correspondance avec Bernoulli, il y aurait une action *ad extra* produite par l'une et par l'autre. L'entéléchie s'appliquant au corps le meut et le dirige. Si l'on revient à l'harmonie préétablie au contraire, il n'y a pas d'action au dehors, il n'y a qu'une intensité très grande de ces principes qualitatifs au dedans, à laquelle correspond quelque chose au dehors. Essayons de concilier ce double point de vue.

C'est ici la partie la plus délicate de l'analyse comparée de la force motrice et de la faculté dirigeante. Pour comprendre leur accord, il faut savoir que, de même qu'il y a dans l'âme de petites perceptions dont elle ne s'aperçoit pas, il y a dans le corps de petits mouvements qui sont insensibles et que, de même que les petites perceptions sont le principe de nos actes, les petits mouvements sont les principes des mouvements réels, quantitatifs. Or, c'est le résultat de l'analyse du mouvement et un des plus remarquables emplois de la loi de continuité d'après laquelle tout est mouvement jusque dans les plus petites parties, de conduire Leibniz à de tels principes qualitatifs du mouvement. Mais ces principes eux-mêmes, que sont-ils? Ils sont les principes dirigeants du mouvement : ce sont des directions et non plus des mouvements, et où sont-ils? Bien évidemment dans l'âme. Il en résulte que la force motrice et la force directrice sont indivisiblement unies et que toutes deux agissent de concert pour produire une action motrice totale.

Prenons un exemple : je veux remuer mon bras. Hé bien, dit Leibniz, il n'y a pas moyen pour cela de produire des impulsions volontaires et de leur donner une direction locale, tantôt vers un point et tantôt vers un autre : mais je peux exciter en moi des états intérieurs qualitativement divers, c'est-à-dire comparables entre eux par leurs degrés, et puis attendre que, par le moyen d'un mécanisme indépendant de la volonté qui a attaché à chacun de ses états intérieurs un certain effet, ces incitations différentes en qualité se propagent à proportion de leur différence qualitative vers différentes directions. Voilà, selon nous, l'explication de la théorie de Leibniz. Elle concilie le mécanisme du corps avec le dynamisme des forces. On voit aussi ses rapports avec l'occasionalisme, car c'est à l'occasion du corps que l'âme produit cet effort, et réciproquement.

Telle est la théorie spiritualiste de la faculté directrice et motrice douée de force et susceptible d'action également directrice et motrice. Je dis que les bases de cette théorie éminemment spiritualiste ont été posées par Leibniz et qu'elles sont inébranlables, car elles sont les bases mêmes du spiritualisme. Elles reposent sur le beau théorème de la conservation des forces vives.

La conservation de l'action motrice en est une dépendance, un corollaire.

Mais maintenant, après avoir dit les mérites de Leibniz, nous ne pallierons pas ses torts :

1° Leibniz n'a pas assez distingué la faculté motrice des autres puissances de l'âme, la volonté, par exemple. Or, s'il y a des mouvements non voulus et non délibérés, il y en a aussi de volontaires; la faculté motrice comprend-elle les mouvements volontaires et sur lesquels s'exerce bien évidemment l'action de la volonté aussi bien que les instinctifs et les habituels? Voilà des distinctions que Leibniz n'a pas faites.

2° Il a fait des efforts constants, mais peu décisifs pour conserver le mécanisme du mouvement imaginé par Descartes et le rajuster au sien déjà très supérieur; mais ce mécanisme ne peut se concilier avec sa pensée psychologique fondamentale, si souvent exprimée, à savoir que les entéléchies sont principes de mouvement, *principium motus*, principes de mouvements et d'action tant au dehors qu'au dedans, *principium tam actionis internæ seu perceptionis quam*

externæ seu motus. On ne saurait donc trop déplorer ce fâcheux électisme qui le portait à vouloir ainsi concilier deux doctrines inconciliables, dont l'une nie le pouvoir de l'âme, et dont l'autre qui lui est propre, restitue ce pouvoir, et répand la vie partout. C'est là une des principales sources d'erreur de son système.

Il n'a pas non plus étudié la rapport de la faculté motrice avec la perception et l'appétit. La force, dit-il quelque part, est tout à la fois principe de perception et de mouvement, c'est-à-dire d'action intérieure et extérieure, *principium tam actionis internæ quam externæ.* Cet aperçu est profond, mais il devait être développé; il fallait, par l'étude des rapports de la perception et du mouvement, montrer l'harmonie de ces deux activités et leurs sphères distinctes, mais unies et toujours harmonieuses. Mais il manquait pour cela à Leibniz les lumières nouvelles que la physiologie répand sur ces questions. Il est bien évident, par exemple, que la découverte des fibres motrices et perceptives ou sensitives dans les nerfs, dans le même nerf, rend, pour ainsi dire, claire aux yeux, la grande vérité entrevue par Leibniz.

3° Il n'a pas étudié le rapport de la faculté motrice avec la conscience, et ceci est le plus grand de tous les reproches qu'on puisse faire à sa psychologie. En effet, cette faculté motrice est en nous, avec ou sans conscience, et c'est probablement même parce que Descartes trouvait que l'âme n'en a pas conscience qu'il l'a rejetée et réduite à un simple mouvement des esprits animaux ou à une simple disposition des parties. Ceci n'embarrassait pas Leibniz qui, admettant les petites perceptions, admettait aussi les petits mouvements dont on ne s'aperçoit pas, et nous avons montré, par une analyse aussi délicate que possible de la faculté motrice, qu'il pouvait y avoir de tels mouvements infiniments petits dont l'âme ne s'aperçoit pas. Toutefois, comme ces petits mouvements peuvent être contestés par ceux qui n'écoutent que le témoignage de la conscience en fait de facultés de l'âme, il était très important de montrer que l'âme a aussi conscience de sa force motrice et c'est ce que Leibniz n'a pas fait; c'est cette lacune qu'a voulu combler M. Garnier dans son traité des facultés de l'âme, en montrant que l'âme a tout aussi bien conscience de cette faculté que de toutes les autres. Mais nous ne pouvons accorder que l'âme

ait conscience de tous les mouvements et même de toutes les directions des mouvements, et Leibniz a raison contre M. Garnier, quand il soustrait ce centre de l'âme au contrôle de la conscience. L'homme est ainsi fait qu'il aperçoit de ce qui est mobile, instable et changeant, mais ne s'aperçoit pas de ce qui est stable. L'âme ne s'aperçoit pas qu'elle a un centre d'où tout part, où tout se ramène.

CHAPITRE II

De la Spontanéité.

Leibniz est le père de la psychologie rationelle développée et bien souvent aussi altérée par Wolf. Pour Leibniz, elle consiste à démontrer théoriquement les résultats de l'expérience et de l'observation. On a dit que la logique avait étouffé la psychologie chez Leibniz, mais c'est oublier que Leibniz est l'auteur de la monadologie et par conséquent le père de la psychologie moderne. En effet, avec le panthéisme de Spinoza, la psychologie est impossible, elle devient, comme pour Hégel, une phénoménologie de l'esprit. L'âme, pour Spinoza, est une unité logique, lien purement idéal des diverses facultés que son panthéisme fait évanouir. Il n'y a pas de science de l'âme pour le spinozisme. La psychologie n'était donc possible qu'en une monadologie et Leibniz lui a donné sa véritable base.

Dans la partie qui précède, Leibniz nous a donné les principales notions de métaphysique sur la puissance, l'action et la détermination qui sont la base de sa monadologie. Appliquons ces notions métaphysiques à un problème de psychologie, la nature des passions. Il s'agit, comme dit encore Leibniz, de déplier une âme.

Puissance et détermination, tel est le double aspect de l'âme, puissance active et passive, source de virtualités et de déterminations vers un côté ou un autre, source d'actions.

« La puissance est la base de tout », c'est par elle que l'âme contient l'univers virtuellement.

« La détermination est le principe des changements qui s'y font

suivant les lois métaphysico-mathématiques de sa nature, c'est-à-dire selon l'ordre le plus conforme à l'intelligence et à la raison, en un mot suivant le principe de la perfection ou du meilleur. »

La puissance et la perfection sont relatives pour Leibniz; ainsi, plus une chose est parfaite, plus elle a de puissance, et réciproquement. Appliquons ces principes aux affections ou passions. L'affection de l'âme, la passion est dans l'âme ce qu'est le choc dans le corps. On détermine par la dynamique les lois du choc des corps ou de la communication du mouvement; il en est de même pour les âmes, toutes les fois qu'elles sortent de l'état statique ou d'équilibre ou de pur repos, état impossible dans les conditions présentes. Ce qu'est au corps le choc qui le détermine à commencer une ligne de mouvements, la passion l'est à l'âme, car elle la détermine à entrer dans une série de pensées.

Dans les deux cas, la détermination existe, bien qu'un obstacle survenant puisse en empêcher l'effet.

Dans les deux cas, la détermination a lieu au commencement.

Dans les deux cas, il y a à examiner la différence de grandeur.

La règle de nos déterminations, qui est aussi la règle générale des séries est celle-ci; ce qui a plus de réalité doit toujours l'emporter. Une détermination est d'autant plus forte que la règle de sa série enveloppe plus de réalité.

La détermination est un état qui produit son effet, sauf obstacle ou empêchement; c'est une action pure ou mêlée de passion.

L'action et la passion en font partie, la première en tant qu'il s'en suit quelque chose, la deuxième en tant que quelque chose qui s'ensuivrait sans cela est empêché. L'action spontanée au premier chef est celle dont ce n'est pas l'espèce, mais le degré qui est limité. Exemple : un corps grave descendant en ligne droite vers le centre de la terre. Le second degré de spontanéité sera celui où, après un repos, un obstacle aura forcé le corps à reprendre sa ligne en écartant l'obstacle.

L'étude de la spontanéité de l'action naturelle ou spontanée a beaucoup occupé Leibniz. Il en a même formulé les lois et déterminé les limites. « Excepté Dieu, dit-il, rien n'est tout spontané, c'est-à-dire entièrement naturel. » « La spontanéité, dit-il à Bayle, est la liberté de détermination, elle n'est pas dans le corps mais dans l'esprit. » Pour bien comprendre les lois de la

spontanéité, il faut se représenter les séries de pensées où entre l'âme de l'homme. Si, à la source d'une série, la cause de détermination a été une action pure, les autres actions seront spontanées, c'est-à-dire naturelles tant que durera cette série. La spontanéité paraît être en raison inverse des passions :« Moins l'analyse nous fait tomber sur des passions dans le *regressus*, dit Leibniz, plus la chose sera spontanée ou naturelle. » En effet, c'est la liberté de la contrainte.

Leibniz a non seulement le mérite d'avoir, le premier, nettement étudié la spontanéité, sujet difficile à saisir et qui nous échappe pour ainsi dire, puisque le spontané devient réfléchi, quand on l'observe et que la colère réfléchie ou la faim et la soif étudiées ne sont plus spontanées. Or Leibniz a découvert une nouvelle forme de la spontanéité à laquelle aucun psychologue n'accorde son attention. Il y a d'abord une spontanéité inférieure que personne n'a faite plus grande que Leibniz et qui est le caractère propre des monades. C'est la spontanéité intime naturelle à l'âme ou au corps pris à part. C'est ce qui les fait agir l'un et l'autre d'après les lois de sa nature, sans s'occuper de l'autre, dans une indépendance absolue avec tout le reste et avec une facilité merveilleuse. Tous ces caractères de la spontanéité intérieure ont été observés et décrits vingt fois dans la monadologie.

D'une nouvelle forme de la Spontanéité.

Mais il y a une autre forme de spontanéité, qui n'est plus la spontanéité intérieure seulement, mais une spontanéité de relation entre l'âme et le corps, entre l'âme et tout l'univers : *spontaneitas relationis*. C'est cette spontanéité de relation qui est la découverte propre de Leibniz; non-seulement, il maintient la spontanéité intérieure de chaque monade, mais il veut, de plus, que l'accord des monades entre elles soit également spontané, c'est-à-dire qu'il naisse du fond d'activité propre à chacune. Il écrit à Arnauld : « Les nerfs et les membranes sont des parties plus sensibles pour nous que pour les autres, et ce n'est peut-être que par elles que nous nous apercevons des autres, ce qui arrive apparemment, parce

que les mouvements des nerfs ou des liqueurs y appartenantes imitent mieux les impressions et les confondent moins; or les expressions plus distinctes de l'âme répondent aux impressions plus distinctes du corps. Ce n'est pas que les nerfs agissent sur l'âme, à parler métaphysiquement, mais c'est que l'un représente l'état de l'autre, *spontanea relatione.* »

Je dis qu'il y a là une forme nouvelle de la spontanéité signalée par Leibniz, inconnue avant lui et que la physiologie et la psychologie doivent étudier; car enfin Leibniz pourrait bien avoir devancé les progrès de l'une et l'autre science sur ce point. La spontanéité de relation est peut-être la seule voie vraiment scientifique pour expliquer les rapports si difficiles de la sensibilité avec le fluide nerveux, par exemple, signalés ici par Leibniz. Leibniz signale aussi le rapport de la douleur avec les états du corps souffrant, et l'explique de même par l'accord spontané. « Ainsi, on me fait une plaie dans le bras; mon âme en ressent de la douleur. Ce n'est pas Dieu qui l'a formée dans mon âme à l'occasion du corps, comme le croient les cartésiens, c'est mon âme qui l'a formée elle-même ». Arnauld, tout en lui demandant des explications à ce sujet, reconnait que saint Augustin était de ce sentiment. Et Leibniz ajoute: « J'admire que saint Augustin, comme vous avez remarqué, semble avoir reconnu la même chose en disant que la douleur que l'âme a dans ces rencontres n'est autre chose qu'une tristesse de l'âme qu'elle a de ce que son corps est mal disposé ». En effet, c'est la seule explication de la douleur que de la mettre dans l'âme et non dans le corps et, dès lors, la spontanéité de relation explique seule sa présence dans l'âme quand le corps est blessé, à moins de supposer que le couteau a fait une blessure à l'âme.

La spontanéité de relation s'applique d'ailleurs, non seulement à la sensibilité, mais à toutes nos facultés, à l'intelligence et à la volonté. Par elle s'explique l'accord des pensées et des mouvements, peut-être même s'applique-t-il au rapport des facultés entre elles et offrirait-il une solution neuve des rapports de l'intelligence et de la liberté sans aucun fatalisme. Il y aurait ainsi une simple concomitance et non un rapport d'étroite dépendance entre l'entendement et la volonté. Or, la spontanéité qui est la liberté de détermination, s'appliquant aux rapports de l'intelligence et de la volonté, laisserait à cette dernière la liberté de

choisir. Mais c'est là l'objet d'une recherche plus profonde et qui n'est pas de ce sujet.

Toujours, dans l'âme, il y a puissance et détermination, et toutes deux donnent naissance à cette double forme de la spontanéité, la spontanéité intérieure et la spontanéité de relation.

Il faudrait maintenant donner les règles de la détermination, les lois des séries de pensées où entre l'âme, mais nous avons déjà analysé ces lois à propos des *méditationes de affectibus* et nous avons fait connaître alors les principes sur lesquels nous n'avons plus à revenir ici. Dans la langue de Leibniz, nous l'avons vu, détermination égale certitude. C'est la philosophie de la détermination que Leibniz a faite, et c'est là l'antécédent logique de l'optimisme. La nature veut ce qu'il y a de plus simple et de plus déterminé, c'est-à-dire de plus parfait ou bien encore de meilleur et de plus réel. Telle est sa loi, la loi de la nature de l'homme. Ai-je besoin d'ajouter que nous sommes ici à la base du déterminisme. Si la spontanéité de l'homme est comparable à celle de la pierre qui tombe, s'il suit fatalement les lois de sa nature sans pouvoir s'y soustraire, où sera le libre arbitre? Leibniz, par ce déterminisme, se créait un obstacle infranchissable quand il arriverait au problème de la liberté.

CHAPITRE III

De l'Individualité.

Sortons enfin des abstractions quintessenciées de la métaphysique des monades. Voilà un homme, âme et corps, tout ensemble. Leibniz, répondez à cette question. Qu'est-ce que l'homme? — J'admire le mouvement de votre esprit qui se plaît à parcourir toutes les sphères, à faire resplendir à nos yeux ces miroirs de l'univers et la richesse infinie des développements contenus dans le moindre germe. Je vous ai suivi dans ce développement infini de la puissance universelle, j'ai refait d'après vous qui, en cela, suiviez, mais en les agrandissant, les traces d'Aristote, cette histoire naturelle de l'action et de la passion dans le monde, grande et noble idée; mais je me fatigue à vous suivre, je m'arrête enfin; votre œil embrasse trop d'espace; le mien demande un horizon plus restreint, et je veux savoir ce qu'est l'homme, je veux me connaître, je veux étudier ma nature, je veux même percer le miroir et m'élancer plus loin jusqu'aux réalités substantielles et intégrales. Et d'abord que nous direz-vous de son individualité? Vos monades, je le sais, ne sont pas de simples modes de la substance infinie que pense l'esprit divin et qui sont absorbées en lui. Vous placez la monade dans une indissoluble, éternelle et indestructible force qui ne peut pas et ne veut pas périr. C'est beaucoup sans doute, mais, quand vous nous dites ensuite qu'un ver ou une chenille participe à cette indestructibilité physique et que son corps organique se retrouve conservé dans les cendres, je ne veux plus d'une pareille immortalité ou, du moins, je demande davantage.

Je le sais, aucun philosophe n'a été plus ferme que vous à défendre l'immortalité morale et la personnalité humaine. Vous allez, dans vos rêves de théophilanthrope, jusqu'à imaginer une cité des esprits qui a ses lois différentes de celles de la matière, une cité dont Dieu est le monarque et le père et dont la morale et la psychologie sont les pierres d'attente. Mais enfin, avez-vous fait cette morale et cette psychologie ou, du moins, (car vos grands travaux disséminaient les forces de votre prodigieux esprit), avez-vous laissé les matériaux pour construire cette cité et les documents pour écrire son histoire? L'histoire des entéléchies, des monades, des conatus même, est curieuse. J'apprends à les connaître, j'apprends surtout à votre école qu'il ne faut rien mépriser, que le sage est celui qui tient compte de tous les êtres et le juste celui qui les aime d'un juste amour. Les monades et les entéléchies ont eu droit de cité dans Tarente et dans Athènes avant de le recevoir dans Hanòvre. Pythagore et Aristote les ont connues. Hégel seul parmi les modernes en a médit. « La monade, dit-il, conduit à une pluralité sans lien, à l'isolement des êtres, à la séparation absolue des pouvoirs. » *Monas, privatiftrt,* οὐ πολιτεύεται, disait-il avec bonhomie. Les monades sont trop particulières; on n'en fera jamais les membres d'un même corps politique, les citoyens d'une même ville; et il en désespère. Ces petites personnes, qui tiennent la fenêtre fermée, qui ne reçoivent rien du dehors, et qui vivent au dedans, lui paraissaient faire une très pauvre figure et même être déplacées dans un aussi grand royaume. Il ne les avait pas reconnues pour être d'origine grecque. Arrière-petites-filles de Platon, et petites nièces d'Aristote, elles avaient eu cependant la main dans le gouvernement d'Athènes, et quoiqu'en dise Hegel : Μόνας πολιτεύεται. La monade est le fondement des États.

Une école austère, qui enseigne aux hommes la philosophie de l'effort et le mépris de la douleur, vous a donné sans doute aussi l'idée de comparer l'action et la passion dans le monde et d'en faire l'équilibre et la balance. Leibniz, seriez-vous stoïcien? Votre système dit oui, mais votre âme dit non. Vous n'en avez ni la fierté, ni l'amertume, vous qui ne méprisiez rien et qui aimiez toutes choses.

Serait-ce donc vers les Alexandrius que vous ont porté vos méditations solitaires de Hanòvre? Vous savez leur système; la Renaissance vous l'avait fait connaître et Proclus fut votre hôte dans cette

retraite inviolable où vous n'admettiez que les morts illustres du passé. Mais enfin, vous n'êtes point un partisan banal du système de l'émanation.

La scolastique est pour vous un fumier où vous avez trouvé quelques perles. Laissons donc et les Grecs et les Alexandrins et les scolastiques pour ne nous en tenir qu'à l'homme même et à l'homme seul. Aussi bien, le sentiment de l'individualité est-il un sentiment relativement moderne et je m'étonne qu'on s'obstine à demander là-dessus des lumières à des moines enfermés dans leurs cellules au-dessus des agitations du monde, sans doute, mais trop loin de lui pour le bien connaître. Je comprends que Leibniz consulte Aristote, qui fut le maître d'Alexandre et le plus actif des philosophes.

Il s'agit donc de savoir par quel lien vous rattacherez maintenant l'indépendance et la liberté de l'individu à l'idée de la monade. Car enfin, vous mettez l'idée de la monade par delà le domaine de l'activité libre dans celui de la nature organique, tandis que je veux ici la restreindre au moi pensant, force libre, raison, sujet et objet de sa pensée, se déterminant de lui-même, en lui-même, et se réfléchissant en soi par la conscience. Vous me dites que l'individualité que personne, je le reconnais, n'a plus énergiquement défendue que vous contre Spinoza est la liberté de l'être parcequ'elle est sa propre essence intérieure. Mais cette individualité même est-elle une détermination intérieure de mon être, ou bien une pure puissance comme retenue par les différents degrés de son développement? Entendez-moi bien, je sais que vous rétablissez l'individualité qu'a méconnue Spinoza; mais vous la prodiguez beaucoup et, en le corrigeant, vous tombez peut-être d'un excès dans un autre.

L'homme s'appelle l'humanité, Adam ou le premier homme contiendra toutes les destinées ultérieures de sa race, car Adam, entendez-le bien, c'est la force primitive de l'homme individuel. Il est bon alors, d'être le premier dans la série pour donner le branle à tout. Mais encore, vous paraissez dire qu'il n'y a pas de premier dans la série. Nous serions donc enveloppés dans le mouvement général de l'espèce, et bien que l'homme soit, à lui seul, dites vous, une espèce et un monde, je donnerais et l'immortalité de l'espèce et l'universalité de son monde pour la liberté, seul don que vous ne pouvez lui faire.

J'ajoute que si cette force primitive, toujours identique à elle-même, est le chef ou comme disent nos voisins, le leader du mouvement, il n'y a pas de place pour le chef de l'opposition dans votre gouvernement représentatif, ni pour une fausse note dans votre concert, tant les violons sont d'accord à l'avance. Or il faut qu'il puisse y avoir de fausses notes et des cordes qui cassent dans un concert d'instruments humains.

Et puis, cette individualité que vous faites si grande, en définitive, elle nous vient du dehors. Car enfin, vos monades, si elles sont sans détermination intérieure, ne sont donc distinctes et séparées que par leur groupement et leur position dans l'univers, et c'est crainte de les rendre toutes pareilles et de déranger par là l'harmonie préétablie et l'unité finale du système du monde que vous fermez leurs fenêtres sur le dehors. Mais une individualité qui nous vient du dehors, des limitations idéales d'autres forces abstraites, y pensez-vous, ce n'est pas une véritable individualité. Cet individu que j'appelle moi change de position sans changer de nature : il est toujours moi, à Paris ou en Chine, et la caractéristique de situation est une mauvaise marque de notre individualité. (1)

Et, d'un autre côté, si, renonçant à cette explication, vous lui donnez, ce que je crois, une détermination intérieure, une individualité incessible et une diversité éternelle, on ne saurait jamais arriver à la généralité, à l'égalité que vous auriez au moins autant que l'individualité, par la raison que cette diversité infinie, dont vous composez le noyau de la personnalité individuelle, ne consiste pas seulement dans une diversité de différences, d'opposition ou de manière, mais en des gradations subordonnées. En un mot, de deux choses l'une, ou la force primitive *nature* est la même dans tous les êtres ou elle est différente dans chacun; et alors, ou bien tous les êtres sont confondus dans l'unité pantheistique, ou bien ils sont dans une diversité infinie, et vous inclinez vers l'individualisme absolu.

Il semble donc que le général et le particulier qui doivent être liés dans l'idée de la personnalité, qui est la véritable individualité,

(1) On sait que Leibniz, dans sa jeunesse, avait cherché le principe d'individuation dans le lieu et le temps. C'est à cette opinion qu'on fait ici allusion.

vous échappent; j'ai donc le droit de nier qu'une monadologie quelconque après la vôtre soit en état de résoudre le problème de la personnalité humaine.

Qu'avez-vous à répondre?

Au plaidoyer, Leibniz répondrait sans doute : « Celui qui a compris le rapport de la puissance à l'action et le rôle de la détermination dans ce passage ne commettra point cette erreur. Sans doute la force primitive *nature*, reste toujours la même en chacun : c'est l'essence de la substance, c'est ce qui se conserve; sans cela, adieu l'individualité et l'identité de la personne; mais cette force toujours la même varie quant au degré. Elle est plus ou moins suivant la nature des êtres. C'est la différence entre l'espèce et l'individu; tous les êtres d'une même espèce ont une même nature ou force primitive : mais ceux de l'espèce supérieure ont plus de force ou leur nature est différente. Et même ces individus d'une même espèce ont toute la force primitive de leur espèce, plus quelque chose qui fait leur individualité propre : à savoir, la mémoire. Il se souviennent des états antérieurs et ne peuvent être confondus avec nul autre individu de leur espèce. Ils ont un passé, un présent, un avenir; ils sont la véritable unité fixe qui traverse le temps mobile : car ils portent en eux les lois de l'espèce dans l'individualité de leur substance. Ces ruisseaux de matière qui la traversent sans cesse l'accroissent et la nourrissent sans lui appartenir en propre. Il n'en reste que ce qui, emporté dans le tourbillon du corps organique et fixé dans les cellules, accroit la masse du corps humain; mais cela même est renouvelé et l'être reste le même. Le corps ne durerait qu'un moment, il ne serait plus rien au delà de la minute présente : mais la force qui le conserve est constante : elle l'engendre continuellement. Il y a continuellement une force appliquée à la conservation du corps; et c'est cette force qui se conserve égale, toujours une, toujours la même, quelles que soient les modifications du corps. C'est ce qu'on appelle la force vitale. C'est un principe de perception, j'ajouterai même de perception continue. Car, de même que la nutrition est une génération continue pour Descartes et pour Harvey, la vie elle-même est une *perception continue*. La force qui perçoit ne s'arrête pas : ses perceptions se suivent et s'enchaînent : de là, la mémoire (*consecutio perceptionum*), l'association des idées, l'imagination enfin et le senti-

ment qui tous enveloppent l'effort. » Et nous retrouvons ainsi dans Leibniz, sur ces difficiles questions de l'individualité et de l'identité, l'effort que nous avons déjà remarqué pour concilier le dogme de la création continuée ou l'hypothèse de la transcréation du mouvement avec le véritable principe d'individuation. Le mouvement est sans cesse créé, sans cesse reproduit, toujours successif, toujours naissant et toujours mourant ; mais la force qui le repro duit sans cesse est constante, ingénérable, indestructible et une.

Descartes avait vu quelque chose de cela, car il est l'auteur du dogme de la création continuée. Mais Descartes et Spinoza n'avaient point vu l'autre face du problème : *De principio individui.* Des deux termes ils sacrifiaient l'un, l'individu ; Leibniz les réunit tous les deux.

La vie, l'individualité selon lui, c'est la transformation et la continuité, la continuité dans la transformation, une transformation continue. C'est le principe de la transformation replacé en nous-mêmes. Voilà cette belle modification du dogme cartésien de la création continuée et la conciliation de ce dogme avec celui de l'individualité. Rappelons nous les termes du problème tel que Leibniz l'a posé en 1676 en quittant Paris. Il y a un principe d'individuation et il y a, à chaque instant, une production nouvelle et sans cesse renaissante des phénomènes du mouvement. Mais, à cette époque, cartésien comme il l'était encore, il désespérait presque de les unir, et il concluait son dialogue du *Pacidius* par un éloge de la passivité universelle. Il les a enfin conciliés. Il dit maintenant : la vie, c'est le principe de la création continuée en nous-mêmes. Pour Descartes et les cartésiens, la vie, c'est la création continuée hors de nous, sans nous. Pour Leibniz, c'est la transformation incessante en nous, par nous. Pour Descartes, il y a une matière qui prend successivement toutes les formes et, au-dessus, en dehors d'elle un Dieu qui la transforme incessamment. Il y a Dieu et une matière transformée. Leibniz reconnaît cette transformation continue : mais il en remet le principe en nous-mêmes. Le transcréateur, c'est le moi qui transforme incessamment. C'est toujours une continuité d'actes, de pensées, de sentiments qui se transforme, mais le principe de la transformation est remis en nous-mêmes, c'est la force que nous sommes, le moi.

Voilà la solution du problème dont les deux termes lui avaient

été légués par Descartes et la scolastique. La vie est une transformation continuelle, l'âme n'est pas autre chose, mais elle n'est pas transformée, elle se transforme sans cesse elle-même : « Vous remarquez fort bien, Monsieur, écrit-il à Bayle, qu'on ne saurait bien examiner la possibilité de nos hypothèses sans connaître assez distinctement le fond substantiel de l'âme et la *manière dont elle se peut transformer*. (1)

Mais Leibniz est un esprit sage, il ne va pas d'un extrême à un une autre; s'il y a une vie de l'âme en nous, par nous, il y a aussi vie qui est en nous, sans nous. Il faut à l'âme les matériaux d'une transformation continue, un magasin des données. Il l'a trouvé dans les petites perceptions, dans les pensées sourdes ou confuses. Voilà la matière à transformer sur laquelle l'âme doit appliquer son empreinte, son cachet et qu'elle transforme. Mais au moins cette empreinte est l'empreinte et la marque du moi; elle porte les caractères de l'individualité, elle a une figure humaine gravée sur le cachet qu'elle imprime partout, et les éléments modifiés par elle sont reconnaissables à cette empreinte et lui appartiennent, parce qu'en les transformant, elle en fait une création nouvelle : le mot l'exprime, transcréer, transformer. *Transcreare*, c'est le mot de l'infinité. L'âme, avec ses facultés, est donc une merveilleuse puissance de transformation dont le principe est en elle, et c'est ainsi que le problème est résolu. Descartes avait mis le pouvoir créateur au dehors de l'homme, hors de son atteinte. Leibniz a montré que ce pouvoir créateur est aussi dans l'âme à l'imitation du pouvoir de la divinité.

L'âme est le principe de ses créations et c'est ainsi qu'elle est elle-même. Voilà la véritable individualité saisie dans son double élément, la continuité d'une part et la transformation de l'autre.

De ce point de vue, il est facile de réfuter ceux qui, enlevant à l'être humain toute activité propre et toute identité véritable, ne lui laissent que celle de l'espèce; vie de l'espèce, immortalité de l'espèce, chimère que tout cela. Leibniz est très éloigné de partager ces chimères : il sent bien qu'il faut que l'individu soit conservé, et bien loin de ne nous donner qu'une part illusoire à une immortalité fictive, il met au contraire dans l'individu les lois de l'espèce.

(1) Lettres et Opuscules inédits de Leibniz.

L'espèce, dit-on, est une unité immobile qui traverse le temps mobile. L'individu l'est aussi. L'espèce est une série d'êtres qui s'enchaînent et se succèdent. L'individu est une série d'actes qui ont de la continuité et de l'enchaînement.

Que vous importe, après cela, que Leibniz prodigue la force aux créatures inférieures qui en avaient été injustement privées? L'homme est, tant qu'il est le miroir de l'univers. Le monde en petit résume toutes les créations inférieures et il est, de plus, le miroir de Dieu, *simulacrum divinitatis*; sa force représentative est plus grande, le fond substantiel de son âme est plus vaste et la manière dont elle se peut transformer presque *infinie*.

Mais l'individualité subsiste-t-elle après la mort? Telle est la seconde question qu'on est en droit d'adresser à Leibniz.

C'est là où Spinoza et Descartes peut-être ont manqué. Le dogme de la création continuée, sans le correctif de l'individualité, emporte l'être tout entier, ou n'en laisse subsister que ce qui n'est pas lui-même.

On se rappelle le théorème de l'immortalité, d'après Spinoza : *aliquid remanere quod æternum est*. Il ne se prononce pas sur ce je ne sais quoi qui est éternel. On sait toutefois que ce n'est ni l'imagination ni la mémoire, mais qu'est ce donc? Une idée. En effet, ni avec le dogme de la création continuée, ni avec l'écoulement continuel des modes de la substance, on ne peut concilier l'immortalité de l'individu, de la personne humaine.

L'immortalité que Spinoza laisse à cette âme ainsi dépouillée de force et de vie n'est qu'une immortalité chimérique, un néant d'immortalité. Ecoutons Leibniz : « Il est illusoire de dire que les âmes sont immortelles, parce que les idées sont éternelles, comme si l'on disait que l'âme d'un globe est éternelle, parce que l'idée du corps sphérique l'est en effet. L'âme n'est point une idée, mais la source d'innombrables idées ».

Spinoza dit : (1) « Que l'âme humaine ne peut être entièrement détruite avec le corps, qu'il reste d'elle quelque chose qui est éternel, mais que cela n'a point de relation avec le temps; car il n'attribue à l'âme de durée que pendant la durée du corps ». Dans la scolie suivante, il ajoute : « Cette idée, qui exprime l'essence du

(1) Réfutation inédite.

corps sous le caractère de l'éternité, est un mode déterminé de la pensée qui se rapporte à l'essence de l'âme, et qui est nécessairement éternel ». Tout cela est illusoire, reprend Leibniz, qui voit très bien que c'est une ombre et non pas un être que Spinoza recouvre d'une trompeuse enveloppe d'immortalité. Ce n'est rien dire que de dire : « Notre âme est éternelle en tant qu'elle enveloppe le corps sous l'apparence de l'éternité. Elle sera tout aussi bien éternelle parce qu'elle comprend les vérités éternelles sur le triangle. » Spinoza anéantit dans l'âme ce qui vit, ce qui se souvient, ce qui dure; et il ne lui laisse pour tout horizon qu'un point de vue sur l'éternité du corps, en tant que la substance de Dieu l'enveloppe.

C'est cette physique de l'immortalité que Leibniz rétablit contre lui. *Immortalitas physice demonstranda.* C'est la première partie de la démonstration de l'immortalité de l'âme. J'avoue que jusqu'ici, en lisant les thèses de la monadologie, la mort m'avait toujours paru la grande objection contre ce système fondé sur cette loi de la nature qu'il appelle la loi de continuité, et que cette seule objection me faisait douter de tout le reste. La mort, en effet, n'est-elle pas comme le disait Horace avec esprit, un déplorable *hiatus* : *mors hiatus valde deflendus;* et j'étais curieux de savoir comment Leibniz comblerait cette lacune de son système. N'est-il pas évident en effet, quand même la génération, au lieu d'être la création de formes nouvelles, serait une continuation de l'ordre établi, que la mort semble troubler cet ordre et être une exception formidable aux lois de la vie? Et de quel droit peut-on alors affirmer que les formes sont indestructibles, quand tous les jours des milliers d'animaux meurent sous nos yeux; qu'elles ne se corrompent point, quand les symptômes de corruption se voient des deux yeux et se touchent des deux mains?

La physique de l'immortalité a pour but de répondre à cette objection capitale que le matérialisme se croit en droit d'adresser à la monadologie. Elle y répond par une étude savante de la mort et de la génération comparées; elle conclut, comme Parménide, mais par des raisons vraiment scientifiques, que la mort, comme la génération, n'est qu'apparente. La génération ne fait que développer des germes préexistants, la mort les enveloppe de nouveau. Mais la force génératrice est constante sous les phénomènes

de la génération, et de même la force vive se conserve sous les phénomènes de la mort. Leibniz explique fort bien pourquoi la mort paraît une exception aux lois de la nature et une violation de son principe, tandis que la génération peut être plus facilement ramenée à la loi de continuité. « C'est que la génération, dit il, avance d'une manière naturelle et peu à peu, ce qui nous donne le loisir d'observer; mais la mort mène trop en arrière, *per saltum*, et retourne d'abord à des parties trop petites pour nous; parce que cela se fait ordinairement d'une manière trop violente, ce qui nous empêche de nous apercevoir du détail de cette rétrogradation ». Ainsi, il y a dans la mort un changement soudain, Leibniz ne le nie pas; il y a un retour en arrière, il l'avoue; mais il y a un détail de cette rétrogradation, de ce changement, comme dans la génération, et c'est là ce qu'il faut chercher. On saisit déjà dans ce texte la pensée féconde du système; c'est que la mort ne doit pas être séparée de la génération, qu'il y a là deux phénomènes corrélatifs et qui peuvent être expliqués l'un par l'autre. En effet, le problème de la mort n'est, pour ainsi dire, que l'inverse du problème de la génération. Et, comme celui-ci est plus facile à observer, la méthode exige qu'on ait d'abord expliqué l'un avant d'aborder l'autre.

Entrons de plus en plus dans l'intimité de cette idée suivant laquelle la génération est un développement et la mort un enveloppement. Si la mort n'est que la série des décroissements (*decrementa*) correspondants à la série des accroissements à partir de la naissance, si la mort, enfin, n'est pas plus l'extrémité de la vie que la génération n'en est le commencement absolu, les deux extrémités se trouvent en dehors de la naissance et de la mort, et sont les deux limites vers lesquelles elles tendent, sans les pouvoir jamais atteindre. C'est la région des formes ingénérables et indestructibles. Mais, comme le jeu de la vie animale résulte, ainsi que nous l'avons vu, d'une somme de petites perceptions, la mort serait donc une diminution de ces petites perceptions, et, dans l'ordre physique, elle serait, suivant une idée chère à Leibniz, un enveloppement des formes dans la région des perceptions sourdes.

C'est ce qu'exprime admirablement ce texte de la correspondance. « La mort ne sera qu'un changement de diminution qui fait rentrer cet animal dans l'enfoncement d'un monde de petites

créatures où il y a des perceptions plus bornées, jusqu'à ce que l'ordre l'appelle peut-être à retourner sur le théâtre ». Des analogies nombreuses sont invoquées par Leibniz pour appuyer ses vues sur la mort. « Le sommeil, écrit-il à Arnauld, qui est une image de la mort, les extases, l'ensevelissement d'un ver à soie dans sa coque qui peut passer pour une mort, la ressuscitation des mouches noyées, celle des hirondelles qui prennent leurs quartiers d'hiver dans les roseaux et qu'on trouve sans apparence de vie, enfin les expériences sur l'asphyxie, toutes ces choses peuvent confirmer mon sentiment que ces états différents ne diffèrent que du plus au moins. » On ne pouvait choisir des analogies plus profondes. Par le sommeil, en effet, êtres raisonnables et libres, nous redevenons monades chaque nuit, nous rentrons pour ainsi dire dans ce monde de perceptions sourdes, d'où les êtres sont sortis un jour, où ils rentreront de nouveau. Des observations scientifiques ont prouvé que, dans l'extase, il y avait cessation partielle de la vie organique, une suspension, une oblitération des fonctions les plus nécessaires.

L'exemple du ver à soie est un des plus vulgaires, mais aussi des plus frappants de cette loi des métamorphoses qui s'étend à toute la nature; enfin l'asphyxie n'est souvent qu'une mort apparente, comme la léthargie. Et, sans vouloir nier que, pour nos faibles yeux, un abîme sépare les états précédents de la mort même, il est certain qu'ils l'expliquent et la préparent, pour ainsi dire. Mais, si nous nous élevons de ces analogies tirées de la physique à un ordre de considérations plus hautes, nous dirons, en nous appuyant sur les formes indestructibles, que, si la mort n'est, pour les animaux et les plantes, qu'un retour en arrière, qu'une rétrogradation, elle peut être pour l'homme un progrès. Qu'est-ce, en effet, que ces mille perceptions de la vie sourde d'où résulte la vie, qu'une infinité de petites différences qui s'effacent et diminuent à mesure qu'elles s'approchent du point fixe et permanent qui est leur vraie limite? La mort ne serait donc pour nous qu'une *immunitio differentiarum*, et elle ne serait ainsi, dans un sens sublime et vrai et tout métaphysique, qu'une partie de cette analyse des substances qui divise la matière, qui sacrifie le divisible et le terrestre, pour retrouver et dégager de plus en plus l'incorruptible et le divin, l'indivisible et l'immatériel.

Enfin, une induction plus forte que ces analogies permet à Leibniz de formuler la thèse de l'indestructibilité en ces termes : la mort n'est qu'apparente, elle n'atteint pas les formes et n'est, au fond, qu'une véritable transformation ; bien que la dissolution aille d'abord à des parties trop petites et dont on ne peut suivre le détail, l'analyse prouve que ces formes ne meurent point, puisqu'elles sont indivisibles. J'avais dit en commençant que la correspondance avec Arnauld était son *Parménide* et son *Timée*, mais il fallait ajouter qu'elle est son *Phédon*. Il y a là les germes d'une théorie nouvelle de l'immortalité, où la nature elle-même, envisagée dans ses lois et d'après le principe de la continuité, ne s'oppose pas à ce que l'âme soit indestructible. Cette preuve ou ce commencement de preuve, fondée sur l'indivisibilité des substances et la nécessité des transformations, est ce que Leibniz appelait lui-même *immortalitas physice demonstranda,* et ce dont il faisait le préambule d'une véritable science de l'immortalité. Elle repose sur l'analyse des formes qui, étant indivisibles, ne meurent pas. Elle répond à la conservation des forces, non seulement des forces au sens absolu, mais des forces relatives, des forces individuelles. Force génératrice, force vitale, toute force est constante dans la nature malgré la variété des phénomènes et des changements. Avant Leibniz, quelques sages de la Grèce avaient nié le changement. Leibniz, plus sage qu'eux, ne nie pas le changement, il l'élimine par le calcul. La loi de continuité lui est d'un merveilleux usage pour effectuer cette élimination, et montrer, dans les calculs de la vie, la mort même comme une *imminutio differentiarum.*

Cette idée neuve et hardie s'appuie sur une étude de la mort et de la génération comparées. Elle s'appuie sur des analogies tirées du sommeil, de l'extase, de la mort apparente. Elle procède par une induction qui nous élève au dessus de la matière et de la dissolution des parties jusqu'à l'indestructible et à l'ingénérable. Elle implique enfin la résurrection comme une nouvelle forme de la vie d'un même être transformé. Jamais, je crois, on n'a été plus près du dogme en s'enfonçant davantage dans les secrets de la nature.

Les principes métaphysiques d'une science de la nature sont la plus importante partie du programme que Leibniz avait envoyé à Arnauld, et que celui-ci n'avait pas d'abord compris. Quand on

rapproche ces principes d'une philosophie naturelle des découvertes de la science, on est frappé de l'intuition de génie qui a fait découvrir à Leibniz ces grandes lois de la nature. La conservation des formes sous lesquelles la vie se manifeste est attestée par les progrès d'une science que Leibniz avait presque créée dans les montagnes du Hartz, la géologie. L'indestructibilité de ces mêmes formes a pour elle ce fait que les espèces abandonnées à elles-mêmes se perpétuent sans altérations notables. Enfin sa doctrine des transformations ou changements insensibles paraît être confirmée aussi par les résultats de l'observation. Gœthe en Allemagne et Geoffroy Saint-Hilaire en France l'ont développée. Un des plus grands naturalistes anglais, Owen, se prononce de même pour les métamorphoses d'un même être. Il paraît bien que la matière organisée a été douée de propriétés telles qu'elle puisse se transformer et se plier aux nécessités changeantes de son milieu. Il faut admettre que les espèces invariables, aussi longtemps que rien ne varie autour d'elles, peuvent néanmoins subir certaines modifications sous l'empire d'influences nouvelles; qu'ainsi, dans les plus grands soulèvements du globe, des formes organiques échappent à la destruction, mais se modifient, leurs réalités naturelles ayant changé. Et, d'un autre côté, la ligne de ces transformations est continue, celles qui atteignent les êtres engagés dans des voies divergentes ne peuvent s'opérer que dans une direction déjà donnée, et dès que leur essor est déterminé, aucune métamorphose ne peut les rejeter dans une voie différente. Et Leibniz a raison de dire : point de métempsycose, point de déduction, point de traduction, point de génération équivoque, mais au contraire, préformation, développement des germes et changement insensible des formes. Telles sont les lois générales de l'espèce et de l'individu. Les formes sont indivisibles, ingénérables, indestructibles.

Mais une loi incessante de transformation régit les mouvements de la matière. La vie est cette puissance transformante. L'individualité véritable, c'est la continuité même de ces transformations sans métempsycose. C'est aussi la véritable immortalité avec conscience et souvenir.

CHAPITRE IV

Esquisse d'une théorie de la perception ou de la force représentative.

Leibniz a fait de la perception claire le criterium de l'existence, et des perceptions confuses le lien des monades et la cause de leur harmonie. Voyons donc ce qu'est la perception dans son genre et dans ses diverses espèces.

Qu'est-ce que la perception? C'est, nous dit-il, *multorum in uno expressio*, l'expression de la multiplicité dans l'unité; représenter, nous dit-il encore, dans une indivisible unité, le divisible et le matériel répandu dans une foule de corps. Et enfin, il écrit à Arnauld qui lui demande ce que c'est qu'exprimer, que c'est être dans certains rapports avec la chose qu'on exprime (1). Ainsi, marquer, exprimer, chercher les rapports de l'unité à la multiplicité, de la variété au plan, du divisible à l'indivisible, voilà, pour Leibniz, le propre de la représentation prise dans son sens le plus général.

On pouvait se demander aussi quelle est la nature de la percep-

(1) « Une chose exprime une autre (dans mon langage) lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre. C'est ainsi qu'une projection de perspective exprime son géométral. L'expression est commune à toutes les formes et c'est un genre dont la perception naturelle, le sentiment animal et la connaissance individuelle sont des espèces. Dans la perception naturelle et dans le sentiment, il suffit que ce qui est divisible et matériel se trouve dispersé en plusieurs êtres soit exprimé ou représenté dans un seul être indivisible, ou dans la substance qui est douée d'une véritable unité. Mais cette représentation est accompagnée de conscience dans l'âme raisonnable, et c'est alors qu'on l'appelle pensée. »

tion, si elle est active ou passive; mais nous n'avons ici qu'à nous reporter aux méditations de Leibniz sur le traité des *Passions* de Descartes, que nous avons analysé *in extenso* dans la première partie. On y verra que l'âme est passive dans le phénomène de la perception, mais d'une passivité déjà mêlée de quelque activité, ainsi que le remarque M. Damiron à propos de Descartes. Sur ce point, les textes sont décisifs.

Si du genre de la représentation nous passons aux espèces, nous trouverons, selon Leibniz, la représentation simple, le sentiment animal, la pensée, la connaissance ou savoir. Ces degrés de la représentation ne sont pas, comme le croient les cartésiens, séparés et différents, *toto entis genere*. Il y a au contraire connexion graduelle des espèces de représentation, en sorte que la théorie de la représentation doit les suivre dans leur développement depuis le degré le plus bas jusqu'au degré le plus élevé. L'échelle de la représentation s'élève donc sur le modèle de la nature, du degré le plus bas de la simple représentation jusqu'au degré plus haut de la pensée, en traversant le sentiment animal. Et c'est ainsi que l'homme s'élève de la nature à l'esprit.

Le développement graduel harmonique des êtres a pour agent la perception. Mais celle-ci a pour élément les petites perceptions, les perceptions insensibles. L'analyse, en physique, nous conduit à des corpuscules, à des éléments d'une ténuité rare et que l'on peut négliger, mais dont le savant doit tenir compte. L'analyse, en métaphysique, conduit de même a des éléments d'une délicatesse extrême, mais qui sont d'un grand usage en psychologie. Ce sont, si je puis dire, les infiniment petits de la pensée, les perceptions insensibles, les pensées sourdes que Leibniz a réhabilitées.

C'est un étonnant aveu de Malebranche que celui qu'il a consigné dans sa *Recherche de la Vérité* : « On n'a pas une idée claire de l'âme humaine. » Cet aveu fut mal compris : on le lui reproche encore comme une faiblesse indigne d'un vrai cartésien. On y a vu la porte ouverte au scepticisme. Et cependant c'est un aveu qui lui est très certainement arraché par la vérité et qui prouve que le cartésianisme ne suffisait pas à expliquer la véritable nature de l'âme humaine. Quoiqu'il en soit, Leibniz ne tarda pas à vérifier l'exactitude de ce mot de Malebranche par sa propre expérience philosophique, et à dire avec lui : non, nous n'avons pas l'idée

claire de l'âme humaine. Et Malebranche a raison contre les cartésiens moins profonds que lui.

Mais Leibniz ne s'en tint pas là et ne se crut pas dispensé de rechercher plus avant. Et il trouva que nous en avons une idée confuse, c'est-à-dire méprisable aux yeux des cartésiens.

Qu'est-ce donc qu'une idée confuse, se demande Leibniz? Pourquoi n'avons-nous pas, ainsi que le dit Descartes, que des vues claires? Quels sont les signes de nos idées? Et enfin, que renferme au juste une idée confuse? Puis une idée claire? Quelle est leur différence? Comment se sont elles formées dans mon esprit? C'est là qu'il lui fut démontré qu'une idée confuse, obscure n'est pas un état aussi méprisable que Descartes avait cru; qu'une telle idée diffère de l'idée claire non pas *toto entis genere*, comme avait insinué celui-ci, mais plutôt par le degré de l'expression, qu'elle est d'ailleurs le symptôme d'un état confus, obscur, d'une vie latente etc; qu'enfin il arrivait à tout homme de passer d'une idée confuse à une idée claire et qu'il suffisait pour cela de développer ses idées; que Descartes lui-même n'avait pas suivi d'autres voies, et que la clarté, la précision scientifique qui brillent dans ses écrits n'étaient que la suite d'un travail entrepris sur des idées, d'abord confuses et embrouillées comme celles de tous les hommes, et qu'il avait amenées à un degré de méthode et de clarté surprenantes.

Il y a plus, se dit Leibniz; les lois de la représentation sont tout autres que se ne l'était imaginé Descartes, qui n'a pas distingué entre leur puissance et leur clarté. Pour Descartes, la clarté est tout, et plus une représentation est claire, plus elle a de puissance. Pour Leibniz, la clarté et la puissance des représentations sont deux choses distinctes. Elles peuvent être dans un rapport différent ou même inverse. Les plus puissantes sont souvent les moins claires. Si nous nous représentons le mécanisme de la pensée d'après Leibniz, nous verrons qu'il était beaucoup plus savant que chez Descartes. Descartes n'a qu'un des termes du problème, l'idée claire; Leibniz les a tous les deux, les représentations confuses et les idées claires, et il cherche à concilier les unes avec les autres. Le corps est un assemblage de perceptions confuses, un agrégat de troupeaux représentatifs, rien n'égale la confusion et la multitude de ses représentations. Mais il

y a une force centrale, une monade dominante qui les centralise. Le rôle de la monade dominante, soit qu'on l'entende comme une loi formelle purement logique, soit qu'on la considère comme une pensée réelle ou même, comme cela paraît plus probable, comme une force centrale, est de centraliser et de condenser, de coordonner et d'unir ces masses confuses. C'est un condensateur et un centralisateur, c'est le chef du gouvernement représentatif de l'âme. L'association et la coordination des perceptions en dépendent. Telle est la solution du problème que s'était posé Leibniz et que Descartes avait tranché à son ordinaire : concilier la plus grande masse de perceptions confuses avec le plus d'idées claires, condenser la multitude dans l'unité, trouver la loi de leur coordination et de leur association. Cette loi, pour Leibniz, est celle-ci : qu'il y ait le toujours plus de distinction possible avec la plus grande masse de troupes représentatives, et un maximum d'effet produit avec un minimum d'action, un microcosme enfin.

Les petites perceptions sont d'un merveilleux secours pour expliquer cette vie obscure qui précède partout la vie claire, consciente, dans l'âme comme dans la nature. Elles établissent une sorte de circulation harmonique de l'esprit. Elles font le passage de la nature à l'esprit; car, si elles participent de l'esprit par la force représentative, elles participent de la nature par la vie sourde et le manque de conscience. Elles sont les germes dont parle Socrate et que son art d'accoucheur lui permet d'amener et de développer et même de distinguer des germes faux ou chimériques. Elles sont les invisibles corpuscules du monde, de l'esprit, et une sorte d'éther des intelligences.

Les petites perceptions sont les forces dont l'âme humaine n'a pas conscience. Elles établissent des relations restées jusque là inaperçues. Elles agissent dans le sommeil et dans la veille. Leibniz n'en a pas fait le dénombrement exact, mais on peut ranger au nombre de ces petites perceptions ces passions, ces sentiments, ces désirs, ces mille petites inclinations et dispositions de l'âme qui entrent dans la cause finale de ses actions et de son développement. Leibniz les compare à ces petits bruits des vagues dont naît le murmure confus des flots pour celui qui l'entend de la plage.

Elles sont les *nisus* de l'activité de l'esprit; elles forment la base de la pneumatique leibnizienne; en elles, dans ces perceptions

négligées, Leibniz découvre le moyen terme entre la vie animale et l'esprit humain, le lien de l'homme avec tout l'univers et enfin les forces secrètes et spontanées de l'âme qui déterminent l'individualité.

En partant d'elles, Leibniz compare l'état des monades inférieures à celui de l'étourdissement, (état confus) ou de l'évanouissement, (état dépourvu de conscience) ou enfin d'un sommeil sans rêves. Il parle des monades endormies et des monades qui rêvent.

C'est le plus bas degré de la vie, la vie de la plante, la végétation, l'âme végétative.

Au dessus, il reconnaît le sentiment animal, les consécutions empiriques, dit-il encore, dont les bêtes sont capables et que les hommes suivent en bien des cas. C'est ce qui forme la vie des bêtes, la vie sensitive.

Ces deux sphères nous donnent les premiers et les plus infinis degrés de la force représentative agissant dans les êtres comme force de la nature. Quand on arrive à l'homme, l'horizon s'agrandit et le problème s'élève.

En effet, dans l'ordre harmonique du monde, l'être humain se développe dans un cercle pour ainsi dire intermédiaire dont la vie animale est le terme inférieur et arrêté, et la vie des génies et des anges le terme supérieur et céleste, si je puis dire. C'est entre ces deux limites que se meut l'humanité. Elle commence par la vie obscure de l'âme plongée dans les représentations ou perceptions sensibles et s'élève peu à peu, par un mouvement continu, vers un développement qui lui donne la connaissance des choses ou l'idée de l'harmonie du monde. Le développement pour l'homme consiste donc à s'élever de la représentation à la connaissance, de l'âme à l'esprit et de l'état de la brute à celui du génie.

Les cartésiens purs ne pouvaient avoir aucune idée de ce développement par la raison qu'ils retranchaient l'un des deux termes du développement de l'homme. Il s'agissait de passer de la vie confuse à la vie claire, et ils niaient ou méconnaissaient cet état primitif, cette vie obscure de l'âme et faisaient tout dater de l'apparition de la conscience.

Mais dans un système de psychologie qui recherche les véritables lois du développement des âmes, la conscience, bien loin d'être le degré primitif pour ainsi dire de la science, en est le sommet et

l'apogée. Elle n'est pas ce théâtre intérieur préparé d'avance, sur lequel l'automate humain n'a plus qu'à jouer son rôle suivant des lois mécaniques; elle n'apparaît que quand l'être humain est arrivé par un travail intérieur à séparer, de la masse confuse des sentiments et des perceptions sourdes, quelques pensées claires et bien définies qui lui donnent le sentiment de lui-même et de ses forces, la personnalité.

On s'imagine que la conscience est méconnue par Leibniz parce qu'il réhabilite des états sans conscience de l'âme humaine. Mais Leibniz, bien loin de méconnaître la valeur et l'étendue de la conscience humaine, si vigoureusement marquées par Descartes, en fait un degré supérieur de la connaissance.

L'âme humaine est le plan de l'esprit. Elle dépasse la représentation sensible, les consécutions empiriques et les souvenirs de la vie animale et s'élève à la pensée. L'être intelligent connaît les lois et raisonne d'après des vérités générales et nécessaires. C'est là la différence de l'expérience sensible à la connaissance, de la mémoire à la raison, de la représentation sensible à la pensée. La connaissance des causes est ce qui distingue l'être pensant de l'animal, qui n'a tout au plus que la mémoire des faits. C'est ce qui nous élève à la connaissance de nous-mêmes et de Dieu et ce qu'on appelle en nous âme raisonnable ou esprit. Or il n'y a point de telle connaissance, de telle raison sans principes. Et ces principes doivent être universels et nécessaires.

Leibniz raisonne ici en spiritualiste. Il distingue l'homme de la bête par la raison. Il dit que le fond de la raison de l'homme est la connaissance des vérités nécessaires, et qu'il doit y avoir en nous, si nous sommes raisonnables, des idées de ces vérités universelles et nécessaires, que ces idées ne sauraient venir des sens *a posteriori*, qu'elles nous sont par conséquent données *a priori*, qu'elles sont innées.

Mais, d'après son principe de développement, une idée de génie lui ouvre un horizon nouveau. Il ne se contente pas en effet de constater dans l'esprit ces idées universelles et nécessaires. Il ne va pas même, comme Descartes, supposer qu'elles tombent du ciel dans l'âme de l'homme. Il les y implante par une force de la nature. Il en fait les germes de l'esprit, des suites de la nature de l'âme.

Cette manière si neuve et si conforme à son principe de considérer l'innéité, non plus comme une sorte de miracle, mais comme un développement même du fond si riche de l'âme de l'homme, distingue la psychologie de Leibniz de toutes les autres. Elle achève la genèse de l'esprit. L'esprit humain est formé sur le plan de l'âme humaine. Dans ce plan sont contenues les représentations qui préforment la connaissance scientifique et qui la contiennent virtuellement. L'esprit est ainsi le développement de son plan primitif, la transformation de ces éléments préformés qui, de sentiments obscurs, deviennent des connaissances claires. Les forces de l'esprit existent recueillies dans les germes, c'est-à-dire à l'état de préformation dans l'âme de l'homme.

Avant Leibniz, on n'expliquait pas suffisamment la nature de l'âme. Leibniz explique mieux cette nature.

L'âme est une force représentative ingénérable, indestructible et simple qui a en elle-même le principe de ses opérations, la force spontanée de les produire, le principe de ses actions et de ses passions. La fonction de l'âme est l'expression, la représentation, la force représentative, *vis repræsentandi*. L'âme réunit en elle des degrés divers : *anima est connectere inter se diversos gradus*. Elle réunit le passé et le futur dans le présent.

L'âme est donc une force représentative, et comme il y a trois objets de ses représentations, le corps, l'univers et Dieu, elle est une force représentative du corps, de l'univers et de Dieu. Tout se réduit donc à une théorie des rapports. Car exprimer, c'est être dans un certain rapport avec les choses. Or, la nature de l'âme est d'exprimer le corps, l'univers, soi-même et Dieu. Une théorie de la force représentative appliquée à l'âme doit donc développer les rapports de l'âme avec tous ces objets de sa connaissance, de son amour ou de sa foi. Tous peuvent ou doivent être les objets de ses perceptions. Examinons les tour à tour d'après Leibniz.

1° — Rapport de l'âme et du corps, premier degré de la force représentative.

En traitant des rapports de l'âme et du corps, il ne peut être ici question de perception externe et d'analyse des sensations. Au siècle de Leibniz, il s'agissait de tout autre question ; il s'agissait de savoir quel est le rapport du mécanisme à la vie et plus généralement encore quel est le rapport de la diversité à l'unité, ou de la variété au plan. C'est ainsi que Leibniz trouvait le problème posé par Descartes et tous les grands spiritualistes. C'est dans ces limites que nous avons à chercher si la solution qu'il a donnée peut nous satisfaire. La question ainsi posée a bien son prix.

Le rapport du mécanisme à la vie, quelle question en effet ! Comment ces machines de la nature sont-elles animées, vivantes ? Comment ces corps réduits par Descartes au simple mouvement, sont-ils des organismes jusque dans leurs plus petites parties ? Tel est le premier problème qui se posait en face de Leibniz et qu'il fallait résoudre. Puis, après avoir découvert cette infinie variété des forces dont le corps est le siège, il fallait les ramener de la variété à cette unité plus haute constituée par l'âme. Et dans cette voie, Leibniz était amené à se demander, comme Platon dans le *Parménide*, quel est le rapport de l'un au multiple, de la variété au plan. Et ici, ce n'est plus à Descartes seul qu'il s'attache, c'est la philosophie entière qu'il passe en revue, et à laquelle il demande des lumières sur cette question. Armé d'une dialectique puissante et toute platonicienne, il la traite en platonicien. Dans ses savantes analyses à Arnauld, il consigne déjà les résultats de ses recherches.

Leibniz accepte ou paraît accepter la réduction du corps au simple mouvement, base de la physique cartésienne. Mais il va plus loin et il raisonne ainsi. Tout mouvement corporel suppose de la force. Toute force suppose de l'action. Toute action suppose un but et est suivant une fin. Le but, la fin du corps, c'est l'âme, principe de ses représentations, principe de sa forme. Ainsi les corps sont représentés dans les âmes, en tant que leur plan et leur fin s'y trouvent.

Les lois du mécanisme et de la vie se trouvent, quoique diffé-

rentes être ainsi dans un parfait accord. Les corps suivent les lois de la force représentative, tout en exécutant celle du mouvement mécanique reconnu par Descartes. En vertu de l'exacte correspondance entre l'âme et le corps et de la loi de l'analogie que Leibniz applique à tous leurs états réciproques, Leibniz présente déjà une théorie nouvelle des rapports de l'âme et du corps, basée sur les rapports de la physiologie et de la psychologie. C'est ainsi que, de l'exacte correspondance du corps et de l'âme et de la loi de l'analogie, résulte pour Leibniz le sentiment, la passion où le rapport de l'âme et du corps est en effet le plus sensible. Qu'est-ce que le corps pour Leibniz? La force passive organisée. Qu'est-ce que l'âme? La force active organisée. La source des actions doit donc être cherchée dans l'âme et la source des passions dans le corps. Mais, en vertu de l'exacte correspondance des états des forces, il doit y avoir un état passif des âmes correspondant à celui des corps, un état actif des corps correspondant à celui de l'âme. En vertu du grand principe de la spontanéité de ses opérations, le principe des passions de l'âme ne doit être cherché dans le corps, mais dans l'âme même. D'un autre côté, en vertu de l'exacte correspondance de l'âme et du corps, on ne saurait nier que ces états passifs de l'âme ne soient des représentations de ce qui se passe dans le corps. Nos passions résultent du concours des petites perceptions, comme les fonctions du corps du concours des corpuscules. Le passage d'une perception à une autre ne s'opère que par les désirs, les instincts, les appétits, qui sont les leviers, pour ainsi dire, de la force représentative et dont le degré s'accroît comme la vitesse s'accélère dans la chute des corps. Ce sont des tendances, des efforts imperceptibles dont la masse et la continuité font la force et qui arrivent à remuer tout l'être. Le rapport des perceptions avec l'espace et le temps est très difficile à bien saisir dans la philosophie de Leibniz, qui place ses monades dans un espace intelligible. Toutefois, il est nécessaire que la perception des différentes substances constitue entre elles un rapport, afin qu'on puisse distinguer combien leurs modifications diffèrent dans l'espace et le temps, ces deux ordres de coexistence et de succession des existants. Nos représentations ont donc un rapport avec l'espace et avec le temps. Elles expriment des rapports de coexistence et de succession. Elles font coexister même ce qui n'est que successif, et c'est une propriété de l'âme bien remar-

quable déjà, et signalée par Biran que, dans la réminiscence objective, l'espace sert, pour ainsi dire, de signe sensible au temps, puisque le passé et le présent coexistent dans une même et indivisible perception; il en est de même du pressentiment qui fait connaître le présent et l'avenir. Cela tient sans doute à ce que le corps est dans l'espace et l'âme dans le temps, et que les rapports de l'âme et du corps rendent coexistant ce qui est successif, et continu ce qui est discontinu; c'est une application très belle de la loi de continuité. Le principe de l'harmonie était ici à Leibniz d'un grand secours. Qu'est-ce en effet que l'harmonie? *Diversitatem identitate compensatam* : c'est précisément ce qui a lieu dans le phénomène de la perception, où le multiple est ramené à l'unité. Mais l'espace et le temps ne sont eux-mêmes que des rapports ou des proportions suivant lesquels s'accordent les perceptions. L'âme est elle-même un rapport, le rapport de la coexistence à la succession et de l'espace à la durée *anima est connectere inter se diversos gradus.*

2° Rapport de l'âme avec l'univers, second degré de la force représentative.

Le rapport de l'âme avec le corps implique son rapport avec l'univers, car chaque substance est un petit monde qui exprime le grand, et chaque corps se trouve, par la liaison des choses, en rapport avec tous les corps de l'univers. Donc, l'âme qui exprime le corps exprime tout l'univers; seulement elle exprime son corps d'une manière distincte et tout l'univers d'une manière confuse. Pour bien comprendre cela, il faut recourir à cette opinion très particulière de Leibniz, que les individus sont des *microscomes* ou des mondes en raccourci.

Le corps uni à l'âme n'en reste pas moins une partie de l'univers, qui nage dans l'univers comme une île flottante perpétuellement renouvelée, réparée ou altérée par les fluides ambiants, lesquels font impression sur ses sens ou modifient ses organes.

Il s'y fait un mouvement continuel des parties, un continuel renouvellement de molécules. Il n'a pas une masse de matière qui lui

soit propre. Il puise au courant, et par là même il est en rapport avec tout l'univers. C'est dans ce sens que le corps, dit Leibniz, est un organe de la contemplation.

Cette vue, très propre à donner à l'âme le sentiment de son universalité, repose sur la théorie de la force représentative, puisqu'elle est basée sur le rapport de l'âme avec le monde, rapport qui ne peut être qu'un rapport d'expression.

C'est par là que la théorie du sentiment s'achève et prend une généralité, une universalité telles qu'elle peut entrer dans la science, sous le nom de philosophie du sentiment. Ce n'est plus, en effet, du sentiment individuel qu'il est ici question, c'est d'une sorte de sentiment universel, qui prend chez Leibniz le nom d'harmonie et mène à Dieu, son premier auteur. C'est le sentiment de la beauté et de l'infinité du monde qui était nouveau et qui, déjà plein de grandeur chez Descartes, faisait sympathiser l'âme de Leibniz avec la nature entière. C'est aussi l'idée d'un ordre universel dont le plan même, écrit dans chaque âme, est développé par elle, suivant des lois qui lui sont propres.

Le tableau du monde est dans chaque âme et s'y développe suivant le degré de son expression. Si la force représentative appliquée au corps produit les effets et les beautés du règne animal, quels doivent être ses effets quand elle s'applique à l'univers, à la nature entière? Elle développe le sentiment de l'harmonie et tous les germes des sciences. Elle devient la base de la morale et de l'esthétique. La vie prend alors le caractère de l'universalité. Les forces et les lois nous sont révélées,

Leibniz a, le premier, touché ces rapports de l'âme avec l'univers dans ce qu'ils ont de mystérieux et de sublime. Il y était aidé par l'idée qu'il se faisait de l'âme elle-même, considérée comme un univers replié ou en raccourci. Il l'était surtout par ses petites perceptions, qu'il considère comme le principal agent de ce rapport. La psychologie ne saurait bannir de son domaine les faits si curieux du sommeil, du rêve, du somnambulisme, et même les états de veille qui ressemblent au rêve, ce que Socrate appelait son démon. Tous ces faits, si tant est qu'ils puissent être expliqués scientifiquement, ne peuvent l'être que par la théorie des petites perceptions. Il est évident que, dans la plupart de ces états, l'âme suit des lois et agit spontanément par une énergie naturelle qui lui

est propre. La psychologie doit tenir compte de ces rapports, les constater et chercher à les expliquer. Or, les explications mécaniques, si chères à l'école de Descartes, ont le tort de ne rien expliquer. Leibniz, au contraire, offre un agent fort peu exploré jusqu'ici mais réel, et qui réduit tous ces états inexpliqués de l'âme humaine à n'être que des cas de la force représentative. Il est évident que c'est dans cette voie que l'explication doit-être cherchée. Les progrès de la science confirment, loin de l'ébranler, cette pensée de Leibniz que l'âme de l'homme sympathise avec l'univers et que tout est perception, mais perception sourde, insensible, de même que dans un corps tout est organisé jusque dans les plus petites parties. Leibniz disait, pour exprimer ces états confus mais réels, que l'état des monades inférieures est comparable à l'étourdissement.

Quant aux âmes, leur vie est le rêve de la monade éveillée. La vision n'est accordée qu'aux esprits et aux génies : l'éternité est le partage de toutes.

Les pensées confuses mènent la vie, dit Joubert. Elles nous donnent l'explication de la douleur, d'après Leibniz. La douleur vient, suivant lui, de l'état confus et embrouillé de nos perceptions, et, le plaisir, de leur état clair et distinct. La théorie du plaisir et de la douleur se rattache donc à celle des rapports de l'âme avec l'univers.

Ainsi partagées entre le plaisir et la douleur, les monades vont toutes confusément au tout, à l'infini. Il y a une infinité de monades, une infinité de perceptions dans chacune et une infinité de degrés dans la perception même.

« Les petites perceptions, dit Leibniz, sont de plus grands efficaces qu'on ne pense. »

3° Rapports de l'âme avec Dieu, ou troisième degré de la force représentative.

C'est le troisième degré et le plus parfait ; si l'âme est une force qui représente et son corps et l'univers, elle est aussi une force représentative de Dieu. Elle a le sens *divin*. *Mens*, dit Leibniz, *non pars est, sed simulacrum divinitatis, repræsentativum universi, civis divinæ monarchiæ.*

Ce mot bien simple, *force représentative de la divinité*, est ce qui distingue Leibniz de Malebranche sur le point de la vision en Dieu. Pour Malebranche, l'âme est passion et reçoit d'une manière inerte dans sa substance le caractère de la divinité. Pour Leibniz, elle est une force qui représente. L'homme pense par les idées de Dieu, suivant Malebranche et il est obligé de puiser incessamment en Dieu comme dans le magasin de ses connaissances. L'homme pense par ses idées, dit Leibniz. Il représente par ses expressions, ce qui ne l'empêche pas d'avoir Dieu pour objet immédiat externe, objet qu'il représente suivant le degré de son expression.

Tels sont les trois degrés de la force représentative, suivant son triple objet : le corps, le monde et Dieu. Ils correspondent aux trois degrés de la connaissance, le particulier, l'universel et l'infini.

CHAPITRE V

Critique des idées représentatives et des idées innées.

Je vais passer en revue les principaux reproches qu'on a fait à Leibniz à propos de cette théorie de la connaissance, et voir ce qu'il y a de juste et ce qu'il y a de faux dans ces reproches.

1° *Leibniz n'a pas fait de critique de la raison pure.* — C'est le reproche que lui adressent Ritter et Tiedemann. Il ne s'est pas assez demandé : que pouvons-nous savoir? — En effet, Leibniz n'a pas fait, comme Kant, de critique de la raison pure, et il a cru même que nos facultés ne nous trompent pas. Je n'ai donc point à répondre à une critique qui, dans les termes où elle est posée, confond deux siècles, deux hommes et deux philosophies distinctes. Leibniz est de son temps : ne l'oublions pas en le jugeant.

Il serait faux toutefois de croire que Leibniz n'a pas connu cette critique dans la mesure où elle s'impose à toute philosophie, et il l'a très certainement appliquée à Descartes, sinon à lui-même. Sans contester à Kant le mérite très-grand d'avoir été le premier auteur d'une critique achevée de la raison pure (1), on

(1) On sait comment Kant répondit à Eberhard qui avait soutenu que Leibniz avait satisfait à la question posée et résolue par lui, et avec quelle hauteur il traita cette prétention excessive dans un écrit intitulé : « D'une découverte en vertu de laquelle toute nouvelle critique de la raison pure aurait été rendue superflue par une critique plus ancienne. 1791. In-8°. » Toutefois, M. Stapfer qui a fort bien résumé cette polémique assez vive entre Kant, d'une part, et Eberhard et Schwab, de l'autre, reconnait : 1° « que Kant, dans sa critique de la raison pure, a dissimulé l'obligation qu'il a à Leibniz de lui avoir fourni les moyens de combattre le scepticisme de Hume ; 2° que les Nouveaux Essais sur l'Entendement, comme plusieurs autres parties des œuvres philosophiques de Leibniz renfermaient tout le germe de la doctrine kantienne en offrant en même temps une source plus pure et plus féconde de vérités objectives. » Nous ne lui en demandons pas davantage.

ne peut douter que Leibniz ne l'ait en partie provoquée. Descartes, le premier, a, dans ses règles pour la direction de l'esprit, esquissé à grands traits ce noble objet de nos connaissances, et dit qu'il fallait, une fois en sa vie, se poser cette question : « Que pouvons nous savoir? » Mais Descartes n'a pas suivi cette voie jusqu'au bout, et, après avoir posé le problème, il s'est empressé, dans ses principes, de démontrer que la raison peut tout savoir. Leibniz, sollicité par l'abbé Foucher, esprit éminemment critique, reprend le travail où Descartes l'avait laissé et l'accompagne d'une critique de la méthode de Descartes et de son analyse de la connaissance. Il faut citer ce passage très important et peu connu.

« Je demeure d'accord avec vous qu'il est de conséquence que nous examinions une bonne fois pour toutes, nos suppositions, afin d'établir quelque chose de solide. Car je tiens que c'est alors qu'on entend parfaitement la chose dont il s'agit, quand on peut prouver tout ce qu'on avance. Je sais que le vulgaire ne se plait guère à ces recherches, mais je sais aussi que le vulgaire ne se met guère en peine d'entendre les choses à fond. Notre dessein est, à ce que je vois, d'examiner les vérités qui assurent qu'il y a quelque chose hors de nous. En quoi vous paraissez très équitable, car ainsi vous nous accorderez toutes les vérités hypothétiques et qui assurent, non pas qu'il y a quelque chose hors de nous, mais seulement ce qui arriverait s'il y en avait. Ainsi, nous savons déjà l'arithmétique, la géométrie et un grand nombre de propositions de métaphysique, de physique et de morale dont la vérité dépend des axiomes que j'ai coutume d'appeler identiques, comme par exemple que deux contradictoires ne peuvent pas être; qu'une chose dans un même temps est telle qu'elle est, par exemple : qu'elle est aussi grande qu'elle est, ou égale à elle-même, etc.

« Or, quoique vous n'entriez pas, *ex professo*, dans l'examen des propositions hypothétiques, je serais pourtant d'avis qu'on le fît et qu'on n'en admît point qu'on n'eût démontré entièrement jusqu'aux identiques. Pour ce qui est des vérités qui partent de ce qui est effectivement hors de nous, c'est là principalement le sujet de vos recherches. Or, premièrement on ne saurait nier que la vérité même des propositions hypothétiques ne soit quelque chose qui est hors de nous et qui ne dépend pas de nous. Car toutes les proportions hypothétiques apprennent ce qui serait ou ne serait pas

quelque chose, ou qu'une chose est possible ou impossible, nécessaire ou indifférente; et cette possibilité, impossibilité ou nécessité (car nécessité est une impossibilité des contraires) n'est pas une supposition que nous fassions, puisque nous ne faisons que la reconnaître et malgré nous et d'une manière constante. Ainsi, de toutes les choses qui sont actuellement, la possibilité même ou impossibilité d'être est la première. Or, cette possibilité et cette nécessité forment ou composent ce qu'on appelle les essences ou natures et les vérités qu'on a constamment nommées éternelles, et on a raison de les nommer ainsi, car il n'y a rien de si éternel que ce qui est nécessaire. Ainsi, la nature du cercle avec ses propriétés est quelque chose d'existant et d'éternel, c'est-à-dire il y a quelque cause constante hors de nous qui fait que tous ceux qui y penseront avec soin trouveront la même chose et que non seulement leurs pensées s'accorderont entre elles, ce qu'on pourrait attribuer à la nature de l'esprit humain, mais qu'encore les phénomènes ou expériences les confirmeront, lorsque quelque apparence d'un cercle frappera nos sens. Et ces phénomènes ont nécessairement quelque cause hors de nous. »

Ainsi, Leibniz est d'avis, comme Kant, qu'il faut commencer par l'examen de nos jugements hypothétiques; fidèle à cette idée qui lui fut toujours chère, il veut qu'on démontre jusqu'aux axiomes. Il voit, nous dit-il, où Descartes a manqué, c'est qu'il n'a pas entrepris la résolution de toutes nos suppositions; il montre que les vérités nécessaires sont éternelles et ne sont pas hypothétiques. Il distingue avec Kant deux ordres : celui de la nature et celui de la connaissance, et il reconnait, avec Descartes, que l'existence des nécessités, qui est la première dans l'ordre de la nature, ne l'est pas dans celui de la connaissance. Ici, c'est l'existence de la pensée d'où l'on part, et cette première vérité de fait, reconnue par Descartes, est le vrai point de départ de la philosophie. Mais seulement, il n'y a pas qu'une vérité générale absolue, il y en a deux : l'une que nous pensons, et l'autre qu'il y a une grande variété dans nos pensées (1). Voilà le premier grand pas fait dans l'ordre de notre connais-

(1) « Ainsi, il y a donc deux vérités générales absolues, c'est-à-dire qui partent de l'existence actuelle des choses : l'une que nous pensons, l'autre qu'il y a une grande variété dans nos pensées. De la première, il s'ensuit que nous sommes, de l'autre il s'ensuit qu'il y a quelque autre chose que nous, c'est à dire autre chose que

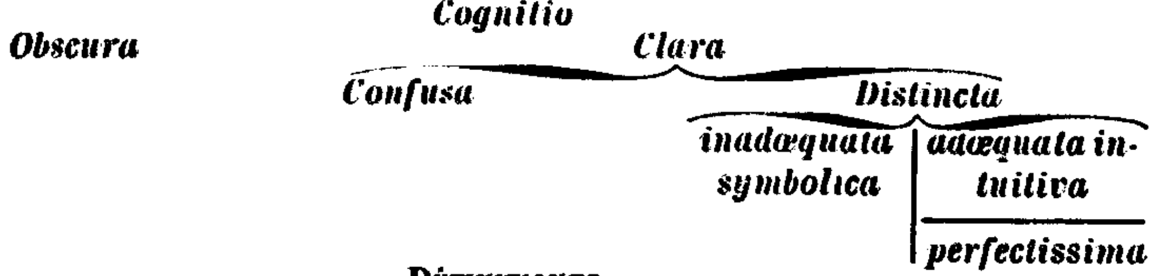
sance en dehors du cartésianisme. Si vous partez, en effet, comme Descartes, de la pensée pure et uniforme, vous échouez devant cette question soulevée par Kant pour être la pierre d'achoppement du système.

« Comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? » Si vous partez, non de la pensée uniforme mais de la pensée variée, et si vous reconnaissez, dans l'unité de la pensée, l'élément de variété qui s'y trouve, vous pouvez rendre compte de cette synthèse de l'idée, et en même temps de l'existence de quelque chose hors de nous, autre que ce qui pense et qui est la cause de la variété de nos apparences. Le scepticisme sur la réalité du monde extérieur se trouve ainsi combattu dans son principe et, pour ainsi dire, coupé à la racine. Mais, en même temps que c'est un pas en dehors du cartésianisme, c'est une barrière très forte opposée au scepticisme idéaliste de Kant et de son école. Kant est parti, lui aussi, de la pensée pure ; il n'a point tenu compte de la grande variété que nous expérimentons dans nos pensées.

Mais, si Leibniz n'a pas fait une critique de la raison pure, c'est-à-dire, si Leibniz n'a pas été sceptique, il a fait d'utiles distinctions qui ont préparé la voie à Kant lui-même. Il a distingué d'abord entre connaissances, vérités et idées, et les connaissances en obscures et claires, lesquelles sont confuses ou distinctes (1).

ce qui pense. Or, l'une de ces deux vérités est aussi incontestable, est aussi indépendante que l'autre ; et M. Descartes, ne s'étant attaché qu'à la première dans l'ordre de ses méditations, a manqué de venir à la perfection qu'il s'était proposée. »

(1) Voici ce tableau d'après les *Meditationes de cognitione veritate et ideis* (1684).



DÉFINITIONES.

Nominales reales et causales

Application à la vision de Dieu. — Solution : Nous voyons les idées en Dieu et en nous-mêmes. De la possibilité : *omne possibile exigit existere.*

Veritates

absolute premice

omne possibile exigit existere

Existentia

Essentiæ exigentia

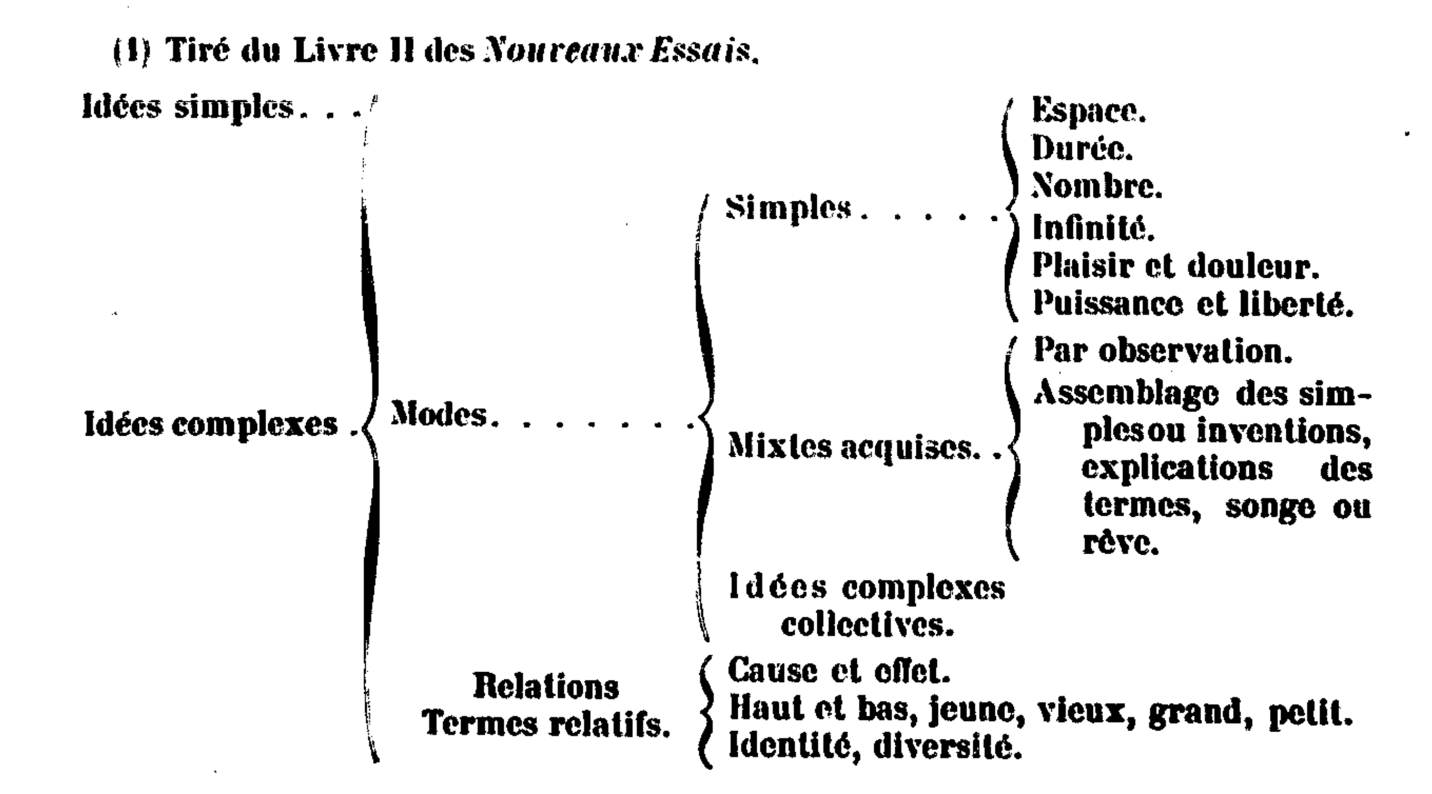
Secundum nos primæ Experimenta.

Outre cette distinction tirée du degré de leur état, il a distingué les connaissances par les objets en nécessaires et expérimentales, *a priori* et *posteriori*, de raison et de fait. Il a surtout fort habilement distingué entre les jugements nécessaires et les notions générales et celles fournies par l'induction.

Locke avait dit que ce qu'on appelle le général et l'universel n'appartient point à l'existence des choses, mais que c'est un ouvrage de l'entendement, et que les essences de chaque chose ne sont que des idées abstraites. Leibniz répond que la généralité consiste dans la ressemblance et est une réalité. « Ce ne sont, dit-il, qu'une multitude de faits semblables, comme lorsqu'on observe que tout vif argent s'évapore par le feu; et ce n'est pas une généralité parfaite, parce qu'on n'en voit pas dans la nécessité. Dieu seul est l'objet externe immédiat. » Nous avons vu que, pour lui, l'espace n'est que l'ordre des corps réels ou possibles et que le temps n'est peut-être aussi que l'ordre des événements. Il a enfin essayé une classification plus complète de nos idées simples et complexes comme on peut s'en assurer par le tableau ci-dessous (1).

2° *Leibniz a admis comme Malebranche des idées représentatives.* — La critique la plus complète qu'on ait faite des idées représentatives est due à Hamilton. Résumons rapidement le résultat de cette critique. Suivant Hamilton, il y a deux manières d'expliquer la connaissance du monde; l'une, qui est la vraie, est celle de la perception

(1) Tiré du Livre II des *Nouveaux Essais*.



intuitive de Reid et des Ecossais, suivant laquelle l'âme perçoit l'objet directement; et l'autre est celle des idées représentatives intermédiaires entre l'âme et l'objet, qui est celle de Descartes et de son école. Elle comprend tout le système de représentation intellectuelle. On la trouve à sa plus basse puissance dans les espèces intentionnelles de l'école, et dans les idées de Malebranche et de Berkeley, à sa plus haute dans les λογοι γνωστικοι des platoniciens et les espèces préexistantes d'Avicenne et des Arabes, dans les idées de Descartes et de Leibniz; et depuis, dans les phénomènes de Kant. C'est cette hypothèse qui, médiatement, a déterminé la gradation hiérarchique des facultés ou des âmes des aristotéliciens, les théories de l'entendement universel d'Alexandre, d'Averroës, de Cajetan et de Zabarella, la vision en Dieu de Malebranche, et enfin l'harmonie préétablie de Leibniz. Il n'y a pas à cela d'autres causes qu'une fausse théorie du fait de conscience qu'on ne saisit pas dans sa dualité primitive. Les systèmes unitaires de l'identité, tant du matérialisme que de l'idéalisme, en sont le résultat.

Hamilton attaque ensuite très vigoureusement le principe, et, suivant lui, la source de ces théories erronées, à savoir que la relation de connaissance implique une analogie d'existence; il critique toutes ces hypothèses, sans en excepter celle de Leibniz, qui ne remplit pas plus que les autres, suivant lui, les conditions de l'hypothèse légitime, qui n'est point nécessaire, se détruit elle-même, repose sur des faits hypothétiques, n'est pas conforme aux phénomènes à expliquer, est au delà de la sphère d'expérience et enfin n'a ni simplicité ni naturel.

Ainsi, tandis que la doctrine de la perception intuitive de Reid et des Écossais est vraie, celle de la perception représentative est une pure hypothèse, et, de plus, elle est fausse. A quoi tient sa fausseté? A une détermination peu exacte des lois de la connaissance. Toutes les hypothèses de la représentation ont, suivant Halmilton, une source commune, et proviennent de l'idée fausse que la relation de connaissance implique une analogie d'existence, une similitude ou même une identité du sujet qui connait, et de l'objet qui est connu, en un mot que l'idée ne représente l'objet qu'à la condition de lui être semblable.

Voilà toute la critique de Hamilton. Si donc nous démontrons

contre lui que, pour Leibniz, l'idée représente sans être semblable, que cette condition n'est point nécessaire à la connaissance suivant Leibniz, la critique se trouvera fausse en ce qui concerne ce dernier philosophe. Or, dans la querelle entre Malebranche et Foucher, la question s'est présentée exactement dans les mêmes termes. L'abbé Foucher critiquait de même l'hypothèse des idées représentatives et se fondait: sur ce que, 1° la représentation suppose la présence de l'objet dans l'âme, et 2° sa parfaite similitude avec l'objet. Leibniz répond, pour Malebranche et pour la vérité, qu'il faut définir ce que c'est qu'être présent à l'âme et ce que c'est qu'être semblable. Il y a deux présences: l'une locale dont la sensation nous avertit, et l'autre virtuelle que la perception seule peut accomplir. Il est bien évident que, dans l'hypothèse de Malebranche, il ne peut être question que de la seconde. Il en est de même de cette condition *sine quâ non* de toute représentation dans le système de l'abbé Foucher, à savoir que l'objet et l'idée soient semblables. S'agit-il d'être semblables quant à la substance? Je ne le pense pas. L'abbé Foucher n'est pas panthéiste. Il s'agit donc seulement d'être semblables quant à l'effet produit. Leibniz montre ensuite la source de cette double erreur, qui est dans cette double affirmation de l'abbé Foucher: 1° que l'idée, comme la sensation, n'est qu'une modification de nous-mêmes ; 2° que l'idée ne peut représenter l'objet qu'à la condition de lui être semblable. — Il n'a pas de peine à faire observer que l'idée, pour être représentative, n'a pas besoin d'être semblable aux choses et, en second lieu, que l'idée n'est pas qu'une façon d'être de l'âme, qu'un simple mode de la pensée, correspondant à un mode de l'étendue. Sur ces deux points, victorieusement rétablis par Leibniz contre l'abbé Foucher, Malebranche, suivant lui, fait donc progresser le cartésianisme sans toucher au principe cartésien lui-même, qui est le dualisme réel, inéluctable des sens et de la raison, de l'esprit et de la matière. 1° L'idée peut représenter sans être semblable ; l'idée n'est donc pas forcément, fatalement l'analogue du fait. L'élément de la différence que nous signalions à l'origine est maintenu; 2° l'idée n'est pas qu'une façon d'être de l'âme, elle est aussi l'objet immédiat de sa perception; elle a une réalité objective différente de l'âme elle-même; et le éprincipe de la connaissance est au-dessus, sans être au dehors des tres contingents et relatifs que nous sommes.

Ainsi Leibniz a connu la véritable loi de la connaissance, d'après Hamilton lui même qui le critique, à savoir, la différence du sujet et de l'objet, et la critique d'Hamilton confirmerait bien plutôt la théorie de Leibniz. En effet, quel est le *criterium* des existences suivant Leibniz? La perception distincte : *perceptio distincta*; et qu'est-ce que la perception pour Leibniz? Une harmonie de contraires. La sensation n'est pas autre chose, il le dit lui-même. « La perception est le rapport de deux choses fort dissemblables, puisque c'est le rapport de la variété à l'unité ». Nous avons d'ailleurs reconnu partout la dualité d'éléments dans la monade et de principes dans la connaissance, et nous serions étonnés de ne pas la retrouver dans le phénomène de la perception, qui est précisément la représentation de la diversité dans l'unité. L'âme connait son corps et l'âme n'est pas identique au corps. La connaissance supposerait bien plutôt, dans la pensée de Leibniz, une harmonie de contraires et serait une moyenne proportionnelle à établir entre le sujet et l'objet. La connaissance consiste bien plus encore à faire évanouir les différents qu'à comparer les semblables. *Imminutio differentiarum seu accessus ad punctum permanens.* Il définit l'idée la différence de nos pensées. La monadologie est la recherche de l'élément différentiel. La connaissance est basée, non seulement sur la loi des semblables, mais aussi sur l'idée de la différence : par la loi des semblables, elle n'atteint que des rapports d'identité; par l'idée de la différence, elle atteint le différent. Il y a un rapport du même au même, mais il y en a un du même au différent. Il y a deux principes de la connaissance : le même et le différent. Il y a des vérités identiques qui se ramènent à l'identité, mais il y en a qui ne s'y ramènent pas.

En résumé, la critique d'Hamilton sur les idées représentatives nous parait manquer de justesse en ce qui regarde Leibniz. Son criterium, à savoir que l'analogie de connaissance n'entraîne pas analogie d'existences et qu'il y a une dualité dans l'acte de la connaissance est aussi celui de Leibniz, qui admet pour criterium de la connaissance des existences la perception distincte, c'est-à-dire une diversité compensée par l'unité, une harmonie enfin. Quelle que soit l'opinion définitive à laquelle on doive se ranger pour Leibniz, soit qu'il considère la connaissance comme un attrait de deux facteurs l'un vers l'autre, soit, au contraire, comme

une lutte et une opposition de ces deux éléments, toujours il maintient cette dualité si chère à Hamilton (1), et ne peut être taxé de l'avoir sacrifiée à une vaine et chimérique recherche de l'identité absolue entre le sujet et l'objet, entre ce qui connait et ce qui est connu. La critique de Hamilton n'atteint pas Leibniz, et, ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que la loi qu'Hamilton croit avoir découverte, celle d'une antithèse originaire entre ces deux termes de la connaissance, paraît n'avoir pas échappé à Leibniz. La perception, reconnue comme seul critérium infaillible dans l'ordre des existences, le rattache aux systèmes réalistes, bien loin de l'en séparer.

On voit dès lors quelle est la position de Leibniz vis-à-vis des quatre grandes hypothèses sur les Idées: la réminiscence de Platon, la table rase d'Aristote, le monde intelligible de Plotin et la vision en Dieu de Malebranche. Ses tendances platoniciennes lui font reconnaître beaucoup de solidité dans la doctrine de la réminiscence, quand on la purge de l'erreur de la préexistence et de la métempsycose. Il y est d'autant plus favorable que les perceptions de ses monades sont une réminiscence ou un écho des perceptions passées. Il est au contraire beaucoup moins favorable à la table rase d'Aristote, opinion qu'il trouve moins profonde, trop accommodée aux notions populaires et qu'il appelle enfin une doxologie. Il approuve le monde intelligible de Plotin; il veut seulement y ajouter la représentation du monde sensible, que Plotin n'a pas vue dans les âmes. Quant aux idées prétendues êtres représentatifs de Malebranche, il les réduit à n'être que *des rapports qui résultent des attributs de Dieu*, et le texte des *Nouveaux Essais* montre la juste mesure de son conceptualisme. Leibniz maintient également, et l'objectivité des vérités éternelles et le caractère conceptualiste des relations qui en découlent. L'idée peut être prise de deux manières : soit comme la différence de nos pensées, soit comme l'objet immédiat de notre perception, *pro objecto immediato perceptionis*. De ce genre sont l'idée de lieu, de l'identité, de l'égalité, etc. Ces idées, nous les voyons en nous-mêmes et en Dieu : en nous-mêmes, car nous ne pensons que par nos propres idées, et en Dieu, car il

(1) C'est un fait reconnu par Biran pour le fait de conscience. (Voir t. 1 de ses Œuvres posthumes, p. 162.)

est la lumière des intelligences, et nous n'avons en notre âme les idées de toutes choses qu'en vertu de l'action continuelle de Dieu sur nous; c'est-à-dire parce que tout effet exprime sa cause, et qu'ainsi l'essence de notre âme est une certaine expression, ou imitation, ou image de l'essence, pensée et volonté divines et de toutes les idées qui y sont comprises. M. Bordas a donc raison de dire : « Leibniz admet la vision en Dieu, mais il y joint la vision en nous. » (1)

Mais est-il vrai, comme l'ajoute M. Bordas, que ce même homme, qui s'est montré le défenseur de la véritable théorie des idées, que nul, dans l'École cartésienne n'a mieux comprise ni plus clairement expliquée, quand on arrive à ses opinions favorites, retombe de tout son poids dans les erreurs reprochées à Malebranche et s'y enfonce même plus profondément? C'est ce que nous allons examiner en discutant les principaux reproches qu'on adresse à Leibniz.

3° *Leibniz a ébranlé la certitude du monde extérieur.*

C'est une suite de la critique de l'hypothèse représentative. S'il n'y a que des idées représentatives dans l'âme et si tout s'explique par leurs représentations, il en résulte que ce monde n'est qu'un spectacle sans réalité, et que nos perceptions ne nous apprendront jamais rien des choses en elles-mêmes. Vous reconnaissez ici la critique de Kant.

Or, suivant Hamilton, Leibniz a placé un medium entre l'âme et l'objet, par lequel l'âme connait cet objet, et ce medium est une idée représentative, sorte d'intermédiaire dont il n'a pas de peine à démontrer l'inutilité. Donc, Leibniz est de ceux qui quittent la proie pour l'ombre et dont il est vrai de dire : *rerumque ignarus imagine gaudet.* Mais Leibniz a-t-il réellement admis de tels intermédiaires? Pour Leibniz, la perception explique tout. Or, la perception est un rapport direct de l'âme à l'objet; il est bien vrai qu'il n'y a pas de lien causal, *nexus causalis,* de l'un à l'autre; mais il y a un accord spontané entre la représentation qui se fait par les corps, moyennant le mouvement, et celle qui se fait par les monades, moyennant

(1) « Le père disant que les idées sont des êtres représentatifs, M. Locke a sujet (§. 26) de demander si ces êtres sont des substances, des modes ou des relations? Je crois qu'on peut dire que ce ne sont que des rappports, qui résultent des attributs de Dieu. » (Œuvres philosophiques de Leibniz.-*Examen du sentiment du P. Malebranche.* Ed.1765, p. 502.)

l'appétit. Maintenant, à cette représentation dans le corps répond une représentation dans l'âme, et l'harmonie de ces deux efforts constitue la connaissance. Leibniz a donc distingué l'impression de l'objet sur le corps, et la perception dans l'âme. Il a distingué aussi la perception et la sensation, car cette dernière est, suivant lui, une aperception, et par conséquent quelque chose de plus qu'une simple perception. On ne peut donc pas dire que Leibniz soit l'ennemi de la représentation extérieure ou de la sensation, qu'il nie du moins l'influence de l'objet; au contraire, le rôle des fluides ambiants parait déterminer pour lui l'objet et le sens de la fonction de l'organe, et c'est ainsi qu'il est conduit à l'hypothèse de sens infiniment supérieurs et plus nombreux que les nôtres qui seraient produits par les modifications d'un autre fluide; mais cependant, s'il ne nie pas le phénomène de la représentation extérieure, il ne lui est pas non plus favorable, et, si l'on considère le rôle très restreint qu'il laisse aux sens externes dans l'acquisition des connaissances qui paraissent le plus en dépendre, telles que l'impénétrabilité, la solidité, l'élasticité, on sera forcé de reconnaitre que la sensibilité devient bien un peu un hors d'œuvre dans son système, puisque la représentation du monde extérieur se fait en nous par l'activité de l'âme, sans aucun secours extérieur. Prenez une idée, semble dire Leibniz, effacez ses marques distinctes, réduisez-la à la représentation confuse de l'objet, et vous aurez, non la sensation, comme le dit improprement Stapfer (car elle a quelque chose de distinct, *habet aliquid distincti* (1) mais la perception. Mais alors, que devient l'hétérogénéité de la faculté de sentir et de celle de concevoir? Évidemment, dans cette voie, Leibniz, comme disait Kant, intellectualise les phénomènes sensibles et appartient à ces réalistes cosmothétiques censurés par Hamilton, *qui posent le monde extérieur comme une hypothèse et cherchent à le construire à priori par la raison.*

En un mot, Leibniz a deux méthodes de philosophie très différentes : l'une empirique et qui vient d'Aristote, l'autre idéaliste qu'il emploie également. Le dynamisme, qui recourt aux forces pour l'analyse de la matière, est bien évidemment une forme de l'empirisme, mais Leibniz a suivi aussi l'autre voie, la voie des

(1) Voir Dutens.

idées que, suivant lui, non seulement Platon, mais Aristote lui-même ont suivie. Et c'est pourquoi il dit : « Je crois utile, pour un examen fondamental des choses, d'expliquer tous les phénomènes par le seul accord des perceptions des monades en l'absence de toute substance corporelle, *substantia seposita corporea.*

Dans ce mode d'exposition, l'espace devient un ordre des coexistants. Cette considération fait disparaître l'étendue et la composition du continu. C'est la méthode de l'idéalisme. Toutefois, Leibniz n'a jamais été, même dans ce texte, jusqu'à dire qu'il n'y a que des monades, mais seulement qu'on ne peut s'en passer pour expliquer la nature du corps; et lui-même ajoute aussitôt, comme correctif à son idéalisme, qu'il faudra voir ensuite ce qu'il faut ajouter aux monades, si c'est une union substantielle ou vraiment une matière corporelle.

« Nous ne voudrions pas, dit M. Garnier, frappé comme nous de ces deux tendances, affirmer que Leibniz n'ait pas entendu quelque fois par *perception* une impression que reçoit une substance par suite de l'action des autres, comme lorsqu'il dit que notre corps est toujours frappé par les autres qui l'environnent, et lorsqu'il parle des impressions qu'on reçoit dans l'état de léthargie. Mais ce sont là des aveux qui lui échappent..... Leibniz se défie des sens et il ne veut pas admettre l'existence du monde matériel sur leur seul témoignage.» Rien n'est plus exact. Le *De modo distinguendi phœnomena realia ab imaginariis* nous donne l'état réel de sa pensée sur le genre de certitude dont les sens sont capables.

« Le vrai critérium en matière des objets des sens, dit-il, est la liaison des phénomènes. ».. Il base là dessus, à son ordinaire, une théorie entièrement neuve et trop peu remarquée. « Le critérium de l'être, est le concept distinct et le critérium de l'existence est la perception distincte, *perceptio distincta.* La simple perception sans autre critérium me révèle l'existence du moi, avec la variété de ses pensées, *me varia cogit autem*, et aussi avec la variété des phénomènes ou apparitions dont mon esprit est le théâtre. Ces phénomènes sont réels ou imaginaires. Voici les indices auxquels on peut reconnaître la réalité des phénomènes : la vivacité, la multiplicité et la congruence ; la vivacité : s'il y a intensité dans les qualités, la lumière et la couleur; par exemple ; la multiplicité : s'ils sont nombreux et variés, s'ils joignent à la couleur la sonorité,

l'odeur, la saveur, les qualités tactiles; et cela non seulement dans le tout, mais dans les parties, car le rêve, le fantôme, n'offrent pas d'ordinaire cette multiplicité et cette intensité; la congruence enfin, quand elle résulte de plusieurs phénomènes qui se reproduisent dans même ordre et s'expliquent réciproquement ou par une même hypothèse; puis la congruence qui est parfaite quand elle s'étend à toute la série et se trouve dans une conformité évidente avec la teneur de notre vie. Ajoutez à ces trois caractères un dernier qui, pour Leibniz, est presque démonstratif et qu'on pourrait appeler la *vim vaticinatricem,* la force de prédire les phénomènes à venir *ex prœteritis,* qui est, dit Leibniz, la marque la plus assurée qu'ils ne nous trompent pas et qu'ils méritent notre plus entière confiance.

Toutefois, aucun de ces trois caractères n'est absolument démonstratif; ils nous donnent la plus grande probabilité; ils engendrent une certitude morale, mais non la certitude métaphysique, celle dont le contraire implique contradiction. Il n'y a donc pas d'argument démonstratif fondé sur le principe de contradiction qui puisse nous prouver qu'il y a des corps. La vie est un songe peut-être, et la mort un réveil, et Dieu ne serait pas un trompeur pour cela; car qu'est-ce que la vie au prix de l'éternité; et, quand, dans le cours de cette infinité de siècles qui la composent, Dieu aurait jeté comme un intermède ce songe bien court, plus court que le temps d'un rêve par rapport à notre vie ordinaire, pourquoi l'appellerait-on trompeur, si surtout le songe est réglé et s'accorde avec les apparences. Le corps peut-être n'est qu'une apparition cohérente, « J'ai démonstration, ajoute Leibniz, que la lumière, la chaleur, la couleur et les autres qualités semblables ne sont qu'apparentes, et je suis en état de le démontrer aussi pour le mouvement, la figure et l'étendue. »

« Si de ces apparences et de ces phénomènes, nous nous élevons à leurs causes, nous trouverons dans les âmes les lois de ces phénomènes et de leur liaison, celles du commerce de toutes les âmes ou de la communication des substances, et de leur harmonie universelle. » Tel est ce curieux essai de phénoménologie que Leibniz nous a donné sous ce titre : *De modo distinguendi phœnomena realia ab imaginariis.* C'est le plus idéaliste, sans contredit, que Leibniz ait laissé; mais aussi, à le bien prendre, l'un des plus

profonds jusque dans ces réflexions si tristes sur la vie, comparée à un songe, et dans cette analyse du corps et des qualités de la matière qui fait du premier, à ses yeux, une apparition cohérente et des secondes de simples apparences. On pressent la conclusion de ce morceau, c'est qu'il n'y a de réel que la force d'agir et de partir; que c'est en cela seulement que consiste la substance du corps; que tout le reste n'est que phénomène, un agrégat, un composé résoluble. Jamais, depuis le platonisme, on ne s'était exprimé avec cette conviction éloquente sur le peu de réalité des corps et de la matière. Mais toujours aussi le spiritualisme de Leibniz le conduit aux forces et le sauve de l'idéalisme absolu. La force, le dieu du monde, disait Gœthe, n'est pas rien : elle est réelle; elle est la source des réalités. Les tendances idéalistes de Leibniz se sont toujours arrêtées devant elle; et il est vrai de dire, avec Hartenstein, et Tiedemann (1), que Leibniz n'a jamais complètement supprimé la matière; qu'il ne s'est jamais décidé à s'en passer complètement, et qu'il en fait très certainement quelque chose de plus que les platoniciens, à savoir la force de souffrir et de réagir.

En résumé, des deux grandes critiques qu'on a faites à Leibniz, aucune ne me parait décisive.

Hamilton lui reproche de n'avoir pas connu la doctrine de Reid et des Écossais sur la perception extérieure. C'est mal poser la question. Demande-t-il à Leibniz de poser la question de la perception extérieure dans les termes où Reid et Royer-Collard l'ont posée, Leibniz se récuse et je conteste aux Écossais le droit de la lui poser ainsi. Je n'ai donc pas à rechercher dans Leibniz une solution conforme à la leur, et cela, par une raison bien simple, c'est qu'au siècle de Leibniz la question de la perception extérieure n'existait pas encore et ne pouvait pas exister. Ne lui demandons pas ce qu'il ne voulait et ce qu'il ne pouvait pas faire et jugeons le seulement ce qu'il a fait.

Kant, après cela, vient-il poser sa formule célèbre: Leibniz intellectualise les phénomènes sensibles; je l'accepte, mais je ne l'accepte que dans le sens le plus conforme à la pensée de Leibniz et non dans celui qui pouvait être la pensée secrète du fondateur de

(1) Dans sa savante dissertation : *De Materiæ apud Leibnizium notione.*

l'idéalisme. En un mot, s'il a voulu dire par là que Leibniz a essayé la résolution de toutes les notions complexes de la physique, qu'il ne laisse point subsister, parmi les notions simples et primitives, les sons, les odeurs, les saveurs, les couleurs, les lumières, la chaleur, etc; qu'il les résout par l'analyse et qu'il les transforme ainsi en connaissances rationnelles, ceci ne peut être une critique, mais un éloge dans la bouche de Kant; ce n'est point de l'idéalisme, mais de la bonne analyse psychologique et physique.

4° *Leibniz a admis des idées innées.—Les Nouveaux Essais sur l'entendement.* — Je ne connais pas, dans l'œuvre entière de Leibniz, un écrit comparable aux *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, et je ne parle pas seulement ici de cette candeur et de cette bénignité qui règnent dans cet écrit de polémique philosophique et qui ont gagné à Leibniz la nièce même de l'illustre philosophe anglais, Lady Masham ; mais, au point de vue scientifique pur, cet écrit, apparaissant soixante ans après la mort de son auteur, a fait une révolution et ouvert une nouvelle ère dans la philosophie de Leibniz. On sait, depuis lors qu'il y a deux Leibniz : l'un formaliste et scolastique, tel enfin que Wolf l'avait fait acepter à l'Allemagne, l'autre plus anglais et plus français tout ensemble, le Leibniz des *Nouveaux Essais*; on pourrait même ajouter qu'il y en a un troisième auquel on ne pense pas, c'est le Leibniz de la préface des *Nouveaux Essais*, lequel est peut être le plus considérable des trois. C'est là, dans cet avant-propos, qu'il formule ce qu'il appelle sa grande loi, et ce qui est, en effet, une grande loi psychologique, la loi de continuité ; c'est là aussi qu'il établit les petites perceptions, et qu'il explique par elles son harmonie préétablie. Ce Leibniz-là a bien pu contribuer à ouvrir une nouvelle ère dans les annales de l'esprit humain. Après cela, je ne me dissimule ni les défauts ni les lacunes de son livre contre Locke. Il ne l'a jamais publié, et l'on peut croire qu'il en sentait mieux que personne les imperfections. Mais qu'importe, quand l'avant propos est à lui seul plus qu'un livre.

Résumons les principaux traits de la polémique avec Locke. Qu'avait fait Locke ? Quelque chose d'analogue à ce que fera Kant, à ce que Leibniz n'a point fait ni voulu faire, une critique de la raison pure. Il avait examiné jusqu'où s'étend notre faculté de connaître ; il avait voulu surtout en tracer les limites; il l'avait d'ailleurs examinée en homme du monde, affranchi de la logique de

l'école, qui se servait de la réflexion pure et s'étudiait et se regardait lui-même ; il avait foi dans le sens intime, il s'en servait à l'exclusion de tout autre moyen de connaître, comme d'un critérium infaillible; il déclinait donc toutes les spéculations d'un ordre plus relevé, et, quand il arrive à la nature de l'esprit, à la dépendance où sont nos pensées par rapport à la matière, il écarte ces questions comme oiseuses : *speculations which, however curious and entertaining, I shall decline as lying ont of my way.*

On pourrait croire, du moins, d'après le titre de son ouvrage, qu'il va nous donner un traité complet des différentes facultés, une théorie de la sensibilité, et ainsi de suite jusqu'à la raison. Il n'en est rien; Tenemann a déjà remarqué qu'on y chercherait en vain une complète énumération des facultés de l'âme; mais il faut, de plus, y relever de singulières lacunes ou des erreurs de classification. Ainsi, au milieu du Livre II, *Des Idées*, on trouve les chapitres 9, 10 et 11 qui traitent de la sensation, du souvenir, de l'esprit, de la faculté d'abstraction; avant et après il est question d'idées simples et composées. Ce n'est que beaucoup plus loin, au Livre IV, qu'on trouve le 14e chapitre *Du Jugement*, et enfin, après des recherches sur la vraisemblance, on arrive dans le 17e chapitre seulement, à la raison. On voit, d'après ces lacunes et ce défaut d'ordre, qu'il n'y a pas de plan ou que ce plan excluait l'énumération exacte et complète des facultés de l'âme. C'est donc, en tout cas, un écrit de psychologie fort incomplet et peu scientifique. Mais la thèse que toutes nos idées viennent des sens et de la réflexion n'en comportait pas d'autre. Le sens et la réflexion prenaient forcément la place de toutes les autres facultés.

Leibniz sait bien que cet ordre est vicieux, mais il le suit néanmoins pas à pas pour la commodité du dialogue; il en résulte un inconvénient grave, c'est qu'on n'a pas le libre et complet développement de ses idées. C'est sur celles de Locke qu'il s'exerce, et la pensée du philosophe anglais enferme la sienne dans un moule qu'elle brise sans doute à chaque instant, mais qui nuit à sa spontanéité. On voit mieux combien la doctrine expérimentale du philosophe anglais diffère de la métaphysique de l'auteur des *Nouveaux Essais* dans un autre écrit plus court intitulé : *Réflexions sur l'Essai de M. Locke*, où il dit le vrai mot de cette polémique :

« *La question de l'origine de nos idées n'est pas préliminaire en*

philosophie et il faut avoir fait de grands progrès pour la bien résoudre. »

Si nous ne nous exagérons pas la valeur de l'œuvre de Locke, nous ne pouvons nous dissimuler ce fait très important que tous les principaux philosophes spiritualistes ont cru devoir le réfuter. C'est en quelque sorte la pierre de touche de leur spiritualisme, et Leibniz donne ici la main à M. Cousin. C'est sans doute parce qu'il y a dans Locke une première application, si faible qu'elle soit, de la vraie méthode psychologique que son livre a mérité de survivre. Il fait mieux que réaliser des abstractions qu'on décore ensuite du nom de facultés de l'âme. Il fait naître nos pensées sous nos yeux; il se demande comment nous les avons formées; il ne part pas d'une chimère, mais d'une réalité, non d'une abstraction réalisée, mais de l'expérience. La genèse est fausse, je le veux bien, mais du moins il y a une genèse, et c'est là ce qui explique le degré d'attention que lui a accordée Leibniz.

On sent bien cependant que nous ne pouvons rentrer dans une discussion depuis longtemps terminée; nous voudrions seulement apprécier la polémique de Leibniz en quelques mots, et la comparer à celle de M. Cousin, qui est elle-même un chef-d'œuvre.

Les idées innées ont trouvé de nombreux contradicteurs, mais ont-elles trouvé beaucoup d'adversaires qui les aient bien comprises? On en pourrait douter devant ce fait bien simple que la plupart prennent l'innéité des idées pour quelque chose de peu naturel. Or, elles sont la nature même de l'esprit. Leibniz n'a jamais dit : il y a dans l'esprit des idées innées réellement et actuellement formées, comme des caractères dans un manuscrit de Virgile; il a dit : il y a une nature primitive et un plan de l'esprit. Les idées innées sont cette nature et ce plan. L'esprit est un être primitif dans lequel les forces existent virtuellement, comme plan, c'est-à-dire à l'état de préformation. On nous accordera cela, mais l'empirisme commence à réclamer quand on lui dit qu'il existe des vérités primitives et nécessaires, et qu'on cherche à baser là-dessus l'existence d'idées primitives innées non moins nécessaires et éternelles.

C'est ici que Locke et tous les sensualistes se récrient. Cherchons donc à concilier Locke et Leibniz sur ce point, qui a jusqu'ici paru inconciliable.

Pour cela, il y a deux choses à faire : d'abord faire deux parts

dans la démonstration de Leibniz et ensuite proposer une voie de conciliation.

Je fais deux parts dans l'argument de Leibniz, et voici pourquoi. C'est qu'il y a une part de vérité et une part d'erreur dans cet argument. En un mot, cet argument est basé sur des raisons valables, mais il conclut d'une manière trop large, pour ne pas dire subreptice.

Oui, l'expérience ne donnera jamais que le particulier et le réel, jamais le général ni le nécessaire. On en conclut à bon droit que le nécessaire repose sur la propriété du sujet qui connait, et non sur les données expérimentales.

Mais a-t-on le droit d'en conclure qu'il y a une pluralité primitive et innée dans les formes de la faculté de connaître; qu'il y a, en un mot, une pluralité, que dis-je? une foule d'idées innées dans l'esprit? — Non. On prend donc comme accordée la multiplicité qu'on suppose des germes de la nature particulière du sujet, par laquelle on veut expliquer *a priori* qu'une âme contient juste tant de vérités nécessaires et point d'autres.

Je sais bien que Leibniz a voulu postuler *a priori* cette pluralité en disant que, de même que le *je pense donc je suis* nous affirme la pensée, il est tout aussi certain qu'il y a une diversité dans nos pensées, et que cette pluralité est non moins évidente que l'existence de la pensée. Mais il semble toutefois que la qualité de l'être simple y répugne et que Herbart a ici raison contre Leibniz, en soutenant que la simplicité absolue de ses monades ne comporte pas de pluralité. C'était, en tout cas, la grande objection qu'on pouvait faire à la théorie de Leibniz, si nous n'avions prouvé que le fait de la perception, celui de la sensation, celui de la connaissance enfin, renferment une dualité d'éléments; que l'intelligence elle-même contient deux principes, et que cette dualité est tout aussi évidente et incontestable que la simplicité de l'être.

Y a-t-il maintenant un moyen de concilier l'empirisme et le rationalisme sur le terrain de l'innéité ? Non sans doute, si l'on vient dire catégoriquement au premier qu'il existe des vérités primitives éternelles qui ne peuvent être conçues que moyennant des idées également primitives et éternelles. Oui, si nous changeons cette thèse catégorique en une thèse hypothétique, et que nous disions : supposé qu'il existe dans la connaissance humaine des

jugements universels nécessaires dans le sens rigoureux du mot, il faudra qu'il y ait aussi dans l'esprit humain des sentiments universels et nécessaires qui ne peuvent qu'exister *a priori* parce qu'ils précèdent toutes nos représentations empiriques. Or, toute hypothèse a besoin d'être vérifiée par l'expérience et nous offrons ainsi aux empiriques le combat sur leur propre terrain. Eh bien, je dis que c'est la plus belle victoire de Leibniz de les avoir vaincus sur leur propre terrain, et que c'est là la différence profonde qui le sépare d'avec Descartes et Kant.

Nous ne voulons pas cependant défendre Leibniz sur l'innéité ; nous voulons montrer, au contraire, comment une application plus sévère de son grand principe lui eût épargné bien des critiques, et comment Leibniz, ayant été cette fois infidèle à l'éclectisme qui le guide, il faut y revenir pour concilier Locke et Leibniz ou plutôt le sensualisme et le rationalisme.

Locke n'accorde pas assez d'inné dans l'âme et Leibniz en met trop. Voilà toute notre thèse.

Pour la défendre, nous nous servirons du principe même de Leibniz, de ce principe d'ordre et d'économie, savoir : « que la nature opère toujours au moins de frais possibles », principe d'après lequel il faut réduire l'innéité à un *minimum*, comme disait un penseur de notre temps, Rosmini, qui a traité ces questions de l'origine des idées avec un grand sens philosophique. Eh bien, Leibniz a été, ce semble, infidèle à ce principe, et réfuter ainsi Leibniz, c'est le réfuter par lui-même.

Leibniz avait bien commencé pourtant. Il avait pris une position moyenne excellente entre Descartes et Locke. Descartes nous explique les principes de la connaissance par la force de Dieu qui les a implantés dans notre esprit. Leibniz nous les explique par le plan même de l'esprit humain. Je dis que ce point de départ est excellent, que c'est le seul possible.

En effet, dans la position où s'était mis Descartes, il était impossible de convaincre les sensualistes. Chair, esprit, — l'antithèse est trop forte ; il n'y a pas de conciliation possible. Il en est de même de ces théories plus modernes, celles de Kant et de Fichte par exemple, qui font des idées des actes de l'activité libre, des créations de l'intelligence. Création ! à ce mot l'empirisme se détourne, il ne croit pas au miracle. Création immédiate

de Dieu, au sens de Descartes, ou création de l'esprit humain, peu lui importe, il ne vous écoutera pas. De là, les thèses anti-idéalistes de Locke.

1° L'esprit n'a point d'idées innées; 2° Rien ne lui est inné, il est, de sa nature, table rase. 3° L'esprit tire sa connaissance des sens, il la reçoit du dehors. On ne saurait nier que Locke n'ait raison contre Descartes, quand il réclame une place pour l'expérience dans l'acquisition de nos connaissances, qu'il n'ait raison quand il dit que la connaissance *naît* et se développe ; mais il a tort quand il la fait naître exclusivement des sens. En somme, Descartes va trop loin dans son idéalisme et Locke se renferme trop dans son sensualisme. Mais, entre Descartes et Locke, entre les idées et l'expérience, entre l'idéalisme et le sensualisme se trouve une voie que Descartes n'a point vue et que Locke a franchie, et cette voie, c'est Leibniz qui l'a découverte.

Ces deux systèmes, dit Leibniz, sont vrais par ce qu'ils affirment, et faux par ce qu'ils nient. Or, ne pouvons-nous pas mettre en harmonie ces deux vérités, affirmer, avec Descartes, l'origine primitive de l'esprit, et avec Locke la genèse de la connaissance, et conclure que la connaissance naît, mais de l'esprit : que bien des choses peuvent être contenues dans l'essence de l'esprit; que dans sa première conception, l'esprit n'est ni une table rase, ni une connaissance connue, mais le plan sur lequel cette connaissance se développe, une préformation.

Je ne sais si l'on se représente bien toute l'habileté de cette tactique de Leibniz pour vaincre son adversaire sur son propre terrain. Dans les *Nouveaux Essais*, Philaléte, le représentant de la philosophie de Locke, dit que ces idées ne sont point inscrites dans l'esprit humain, et que, cependant elles devraient être connues de tout le monde. En effet, pour Locke, ce qui est *inné* égale ce qui est *connu*. Théophile lui répond que ce qui est *inné* peut n'être pas immédiatement *connu* d'une manière évidente, qu'il faut une grande attention pour s'en rendre compte. Mais soit : accordons à Locke que *inné* égale *connu* et que l'inné se fait connaître à nous par les sens. Nous voulons bien accorder que dans l'esprit, l'*inné* égale le *connu*, que les sentiments innés sont des connaissances, et que, puisque aucune connaissance n'est innée dans l'esprit, les sentiments ne sont pas innés non plus, et que rien

n'est inné. Nous accorderons tout cela si le système des sensualistes peut s'expliquer de cette façon. Qu'est-ce donc qui est inné dans l'âme humaine, si ce ne sont pas les sentiments, si l'esprit est complètement vide, et n'est pour ainsi dire rien?

Le corps seulement, nous répond-on, et ses organes, dont la prise de connaissance est, en effet, la source de toute connaissance.

Il faut bien qu'ils soient innés, puisque Locke fait des sensations des corps, les sources premières de nos connaissances. Appliquons lui ses principes : des idées innées, dit-il, doivent être des idées connues, c'est-à-dire des connaissances ou des sentiments en acte.

D'après la même théorie, les corps innés devraient être des corps en mouvement, et les organes innés des organes développés. Mais non, la force de voir est innée en nous, mais non la vue, la force des muscles est innée en nous, mais non la marche. Pourquoi ne dirait-on pas que les sentiments ou les facultés de connaître sont innés en nous, mais non la connaissance? Pourquoi les représentations ne seraient-elles pas innées dans l'esprit, comme les organes dans le corps? Leibniz, dans sa défense du système de l'harmonie contre Bayle, nous dit que les représentations ou les pensées sont comme les organes de l'âme, comme les instruments avec lesquels l'âme accomplit ses lois. Et pourquoi ne dirait-on pas de ces organes ce qu'on dit, en général, de tous les autres? Si rien n'est inné dans notre esprit les organes des sens ne sont pas non plus innés dans les corps; et les sens, ne percevant pas immédiatement, sont aussi bien *tabula rasa* que l'esprit, qui ne connait pas non plus immédiatement.

Pour que les propositions de Locke fussent vraies, Locke aurait été obligé de déclarer non seulement que l'esprit, mais que le corps aussi étaient le néant primitif, de déclarer enfin que l'homme tout entier était *tabula rasa* aussi bien dans son corps que dans son esprit, et dans les organes du corps aussi bien que dans ceux de la pensée.

Ai-je besoin, après cette réfutation victorieuse, de montrer ici avec quel luxe d'images neuves et hardies empruntées, non seulement à l'art, mais à la nature, Leibniz achève son triomphe. Non, j'écarterai bien plutôt ces images pour laisser voir le tissu serré du raisonnement et la trame de l'argumentation. Ce n'est point ici une lutte d'imagination, mais de raison, et l'imagination en

tout cas, serait bien plutôt représentée par Locke, qui ne pouvait concevoir ces idées, et, la raison, par Leibniz, qui rétablit ses droits méconnus, et transporte ses lois au sein même de la nature.

Qu'a-t-il donc manqué à Leibniz pour triompher définitivement du sensualisme ? Comment cette victoire a-t-elle été considérée comme peu décisive ? Comment enfin le sensualisme a-t-il pu renaître après la publication des *Nouveaux Essais?* Le voici.

Leibniz a admis trop d'inné, si Locke en admettait trop peu. Tout devient inné, en effet, dans un pareil système : la morale, les lois, la religion, les sciences sont innées. Le surnaturel même devient en quelque sorte naturel, on se demande où s'arrêtera l'innéité. Non seulement, le corps est inné à lui-même, et l'esprit à lui-même, mais le corps est, en quelque sorte, inné à l'esprit et réciproquement. La spontanéité existe, non seulement dans chaque sphère prise à part, mais dans les deux réunies sous forme d'harmonie. C'est là ce qui a amené la grande réaction sensualiste dont le commencement de ce siècle fut encore témoin. On s'étonne d'autant plus que Leibniz n'ait pas appliqué ici d'une manière plus rigoureuse le principe de la moindre action qu'il en est l'inventeur en philosophie et qu'il y trouvait la confirmation de tout son système de philosophie. Pourquoi donc alors prodiguer ainsi l'innéité? Car enfin, ce ne sont pas seulement les premiers germes de connaissance, ce sont les lois, la religion, la morale qu'il déclare innés. Il se trouvait ainsi en opposition avec l'expérience, qui peut fort bien nier que les lois et la religion nous soient innées. Leibniz n'a donc point fait ici une analyse assez sévère de celles de nos idées qu'il croit innées. Il eût vu qu'il y avait encore bien des réductions à opérer dans cette innéité prétendue; il fût arrivé à un *minimum* d'innéité que ses adversaires n'auraient pu lui refuser; quel empirique, en effet, pourra nier que le sentiment de l'être ne nous soit inné, que l'enfant n'ait ce sentiment, qu'il naisse en nous et avec nous? Si Leibniz eût commencé par là, la victoire était décisive. Je défie les sensualistes, en effet, de nier que le sentiment de l'être ne soit inné à tous les êtres, à moins de nier le corps aussi bien que l'esprit. J'ajoute que par là il n'altérait point non plus la simplicité de l'être. Il est d'autant plus étrange que Leibniz n'ait point fait cette analyse, qu'il fait commencer précisément la philosophie par ce sentiment de l'existence en général; que c'est là son rapport avec Aristote, que ce

sentiment naturel de l'existence lui dicte les belles pages que nous avons citées en commençant, que le sentiment est suivant lui le critérium infaillible de l'existence (1), et que cette philosophie du sentiment, dont nous avons retrouvé le germe dans la jeunesse de notre philosophe, parait encore le seul lien possible entre le sensualisme de Locke et le rationalisme des autres, qu'il suffit en tout cas pour réfuter la *table rase* d'Aristote. Laissez faire au sentiment de l'être, en effet, et bientôt les délinéations primitives vont reparaître sur ce tableau de l'âme. Il y a donc des lois d'équilibre pour l'entendement comme pour tout le reste; et la considération de l'inertie a aussi son rôle à jouer dans une théorie de la connaissance. Trop d'activité nuit, trop de variété enfante le chaos. Il faut un minimum d'inné dans l'esprit, de même qu'il faut un minimum d'action dans la volonté. Et c'est Leibniz qui, lui-même, nous a appris à calculer ainsi dans le monde de l'âme aussi bien que dans celui de la nature. Aussi ai-je presque honte de paraître vouloir en remontrer à ce maître et je conclus d'un mot.

Le résultat de ce long débat entre Locke et Leibniz, c'est moins d'avoir distingué l'esprit des sens que d'avoir établi la distinction psychologique essentielle entre la spontanéité et la réflexion, distinction que Locke avait niée et méconnue et que Leibniz a rétablie. Locke, en effet, faisait de la réflexion la source unique de nos idées après les sens. Leibniz a montré que la spontanéité naturelle de l'esprit était une source, plus vive peut-être, d'idées et de sentiments; mais que la réflexion devait s'appliquer à les rendre clairs.

En somme, Locke est le plus incorrect, le plus ambigu et le plus contradictoire souvent de tous les philosophes du XVII[e] siècle, sur les idées; il confond perpétuellement les objets des sens et de l'entendement; il convertit sans cesse conscience en perception, les perceptions en idées, confond les idées avec leur *ideatum* et avec notion, conception, fantômes, représentations, sens, opinion, etc. Il néglige la distinction de l'idée et de la perception, léguée par Descartes à Malebranche et niée par Arnaud, qui les identifie de nouveau; et Leibniz a fort à faire pour redresser des incorrections de langage qui sont des inexactitudes de pensée. Il a rétabli déjà contre

(1) *Sentiri mente quadam infallibili cujus nos tantum effluvia essemus*. Voyez le premier chapitre de la première partie.

Foucher, nous l'avons vu, la distinction de l'idée, simple différence de nos pensées et de l'idée, prise pour l'objet immédiat de la perception.

5° Après avoir indiqué la position de Leibniz vis-à-vis de Locke dans ce débat, il nous reste à comparer brièvement les deux réfutations les plus célèbres du sensualisme, celle de Leibniz et celle de M. Cousin. — L'argumentation de M. Cousin consiste à bien déterminer les *conditions* de la pensée, et à distinguer la condition de la *cause* de la pensée; l'expérience est une condition et non une cause. Donc la pensée est conditionnée par l'expérience. Cela est très vrai pour toutes nos pensées conditionnelles ou conditionnées par l'expérience. Mais n'y a-t-il pas des principes inconditionnels, qui ne dépendent d'aucune expérience et qui ne sont pas simplement hypothétiques, comme tout ce qui est conditionnel, mais absolument catégoriques et certains? *That is the question.* Or, tout ce que M. Cousin dit sur les conditions de la pensée ne saurait évidemment s'appliquer à ces principes inconditionnels, indépendants de l'expérience. Soutenir que la raison est essentiellement indépendante de l'expérience et qu'elle est conditionnée par elle, ce serait évidemment une contradiction *in terminis;* car, être conditionné, c'est être dépendant de la condition. Si l'homme est un animal, Pierre est sentant: voilà une proposition conditionnelle. N'y a-t-il que de telles propositions formées d'une condition, l'expérience, et d'un conditionné, la pensée? Alors les propositions affirmatives, universelles, les vérités nécessaires en dépendent. Il n'y a que des propositions hypothétiques dans notre connaissance, et la seule manière de raisonner est par *illation*, à savoir en affirmant que si la première partie de la proposition est vraie, la seconde l'est aussi, en induisant la vérité de l'une de la vérité de l'autre: *conditio infert conditionatum,* disent les jurisconsultes. Mais la raison ne reconnait pas de *si;* elle dit: cela est ou cela n'est pas, sans condition.

Or, le mérite de Leibniz, à ce qu'il semble, est précisément d'avoir montré qu'outre les propositions hypothétiques conditionnelles, il y en a d'autres qui sont catégoriques, universelles, affirmatives, et qui ne dépendent d'aucune expérience sensible comme condition, des propositions qui ne sont conditionnées par rien, qui seraient tout aussi vraies quand il n'y aurait aucune expé-

rience, et qui subsistent indépendantes de ses limites. De telles propositions ne peuvent reconnaître la condition de l'expérience sensible. Car alors elles ne seraient que des illations ou des inductions à partir du sensible. Elles ne sont donc conditionnées par rien ; ou bien elles sont conditionnées par la pensée ; ou bien elles la conditionnent. Il n'y a que ces trois hypothèses de possibles ; et la dernière est vraie. Ces idées qui ne reçoivent pas de conditions de l'expérience, qui sont inconditionnelles, qui sont les conditions de la pensée et rendent seules l'expérience possible, ne s'expliquent donc pas par la condition de l'expérience ; et la distinction de M. Cousin, très juste d'ailleurs pour expliquer tout ce qui est conditionnel dans notre connaissance, ne suffit pas à expliquer l'inconditionnel, le non conditionné, l'idée enfin. Il est donc faux de dire que l'expérience est la condition de la raison. Car alors la raison ne serait que l'*illation* de l'expérience. Mais peut-être M. Cousin entend-il que l'expérience est la condition de la raison dans le sens où certains jurisconsultes romains prennent la condition en droit : *conditionem esse accessorium, conditionatum principale.* Et alors nous ne contesterons pas ; car l'accessoire suit le principal, et c'est ce que Leibniz a voulu démontrer à Locke.

CHAPITRE VI

Théorie de l'Aperception.

« Leibniz est le premier qui ait introduit ce terme dans la langue philosophique pour désigner la perception jointe à la conscience ou réflexion. » (1)

Il distingue nettement la perception de l'aperception. Il suffit de citer les deux textes suivants.

Monadologie 14. L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou la substance simple n'est autre chose que ce que l'on appelle la perception qu'on doit distinguer de l'aperception ou de la conscience. C'est en quoi les cartésiens ont fort manqué.

Principes de la nature et de la grâce. 4. Ainsi il est bon de faire distinction entre la perception, qui est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes, et l'aperception qui est la conscience ou la connaissance reflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes ni toujours à la même âme.

Évidemment Tiedmann a tort de dire : « Perception et aperception ne sont pas essentiellement distinctes pour Leibniz. L'aperception n'est qu'un degré plus élevé de la perception. » C'est un degré sans doute, mais tellement supérieur qu'il n'est pas donné à toutes les âmes ni toujours à la même âme. C'est-à-dire, que si la perception est comme un, l'aperception sera comme deux puisqu'elle la

(1) *Dictionnaire des sciences Philosophiques*, par Franck. — Article *Aperception*.

redouble ; et nous arriverions dans cette voie à dire que l'aperception ou la conscience est le carré de la perception simple. C'est bien quelque chose de plus, je pense, puisque c'est le double.

On remarquera que ces deux textes fondamentaux où les droits de la conscience sont si nettement revendiqués, se terminent par une attaque contre les cartésiens : « C'est en quoi les cartésiens ont fort manqué. Et c'est faute de cette distinction que les cartésiens ont manqué, etc... »

Qu'est-ce à dire? N'est-ce point Descartes qui a le premier observé et donné les lois du fait de conscience : « Je pense, donc je suis? » Sans doute, mais Descartes a toujours et partout confondu *conscience* et *pensée*. Pour lui conscience égale pensée. C'est sa définition. « *Cogitationis nomine intelligo quidquid in nobis est quatenus eorum in nobis conscientia est.* » En quoi il a manqué doublement, par excès et par défaut; par *excès* en appelant pensée tout ce dont nous avons conscience, bien que nous ayons aussi conscience de nos actions et de nos passions qui, à proprement dire, ne sont pas des pensées, ou du moins ne seront telles qu'en prenant, comme Descartes, la pensée au sens large; et par *défaut*, en refusant d'admettre parmi les pensées celles qui ne sont pas assez claires et distinctes pour qu'on s'en aperçoive actuellement.

L'auteur de l'article *aperception*, que nous citions en commençant, loue beaucoup Leibniz d'avoir reconnu formellement que l'aperception constitue l'essence même de la pensée. Mais il se trompe : c'est Descartes qui réduisait toute pensée au fait de conscience, ce n'est pas Leibniz. Il est bien vrai qu'il écrit à Arnauld : « Quand cette représentation est accompagnée de conscience dans l'âme raisonnable, c'est alors qu'on l'appelle pensée. » Mais, dans ce même texte, il indique ce qu'il développe ailleurs, que pour qu'il y ait pensée, le concours de la représentation n'est pas moins nécessaire que celui de la conscience même. Ailleurs il définit la pensée : *Cogitans est quod est conscium suarum actionum seu habet actum reflexum.* » Mais alors il était cartésien là même, et, dans ses *Méditations*, il fait de la pensée la cause prochaine de la conscience : *cogitatio est status mentis qui conscientiæ causa proxima est (Médit. de 1679).* Peut-être la pensée complète résulte-t-elle du concours de ces deux forces représentative et consciente, mais assurément il y a des pensées antérieures à toute aperception, quoiqu'on ne s'en

aperçoive que peu à peu, et c'est pourquoi Leibniz place, comme source de nos connaissances, à côté de l'aperception immédiate de notre existence et de nos pensées, les perceptions identiques ou les premières lumières. *Primi intelligibili.*

« L'aperception immédiate de notre existence et de nos pensées nous fournit les premières vérités *a posteriori* ou de fait, c'est-à-dire les premières expériences, comme les perceptions identiques contiennent les premières vérités *a priori*, c'est-à-dire les premières lumières; les unes et les autres sont incapables d'être prouvées et peuvent être appelées immédiates; celles-là, les premières, parce qu'il y a immédiation entre l'entendement et son objet; celles-ci parce qu'il y a immédiation entre le sujet et le prédicat. »

Je dis que Leibniz, en s'appuyant ici sur les principes des cartésiens, les réforme et les améliore. D'abord, il restitue au *je pense, donc je suis* sa véritable place et son rôle réel dans l'ordre de nos connaissances. Ce n'est pas une vérité générale de la raison, c'est un fait. C'est, dit-il excellemment, une proposition de fait fondée sur une expérience immédiate : ce n'est pas une proposition nécessaire. Son importance est donc de nous rendre attentifs à des faits immédiats, absolument indémontrables, mais irréfutables, de nous fournir les premières expériences qui, fécondées par l'induction, et vérifiées par la méthode, nous mènent à la connaissance des lois psychologiques. Mais ce n'est pas, comme le croient les cartésiens, le principe exclusif de la connaissance, ce n'est pas même la seule connaissance immédiate, c'est une intuition, mais ce n'est pas la seule. Ici, il y a immédiation entre l'entendement et son objet; mais il peut y avoir immédiation entre le sujet et le prédicat, entre la perception et son objet externe, comme dans le cas des perceptions identiques. Si le fait de conscience nous donne les premières vérités *a posteriori*, il faut qu'il y ait une autre source de nos connaissances qui nous donne les premières vérités *a priori*. Celles-ci, en effet, ne sont le résultat d'aucune expérience. « Les preuves originaires des vérités nécessaires, dit Leibniz, viennent du seul entendement et les autres vérités viennent des expériences ou observations des sens. Notre esprit est capable de connaître les unes et les autres ; mais il est la source des premières ; et quelque nombre d'expériences particulières qu'on puisse avoir d'une vérité universelle, *on ne saurait s'en assurer toujours par*

l'induction sans en connaître la *nécessité* par la raison. » La nécessité connue par la raison est pour lui le fondement de nos connaissances rationnelles, de même que la subjectivité connue par la conscience est la base des phénomènes psychologiques que nous observons.

Descartes avait une double tendance : l'une à tout ramener à la réflexion, qui a été suivie et developpée par Locke; l'autre à remonter plus haut jusqu'aux principes de la raison, qui a été promue par Leibniz.

Maine de Biran a singulièrement méconnu la pensée fondamentale de Leibniz en voulant lui faire tout déduire du moi, même les principes de la métaphysique et de la raison. Il est curieux, comme exemple de préoccupation, de citer le texte sur lequel il avait bâti son hypothèse, qu'il a développée longuement dans son article *Leibniz* de la *Biographie Universelle*.

Leibniz avait dit : « La connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux, et nous rend capables de raison ou de science en nous élevant à la connaissance de Dieu et de nous-mêmes. C'est, en effet, à la connaissance des vérités nécessaires et à leurs abstractions que nous devons d'être élevés à ces actes réfléchis en vertu desquels, *quorum vi*, nous pensons à l'être qui s'appelle *moi*. Nous savons que telle ou telle chose est en nous; c'est ainsi qu'en nous pensant, nous-mêmes nous pensons en même temps l'être, la substance simple ou corporelle, l'immatériel et Dieu lui-même, en concevant comme illimité ou infini en lui ce qui est limité en nous. Ce sont ces actes réfléchis qui fournissent les principaux objets de nos raisonnements ».

C'est un exemple de préoccupation singulière d'un psychologue moderne qui, scindant arbitrairement ce texte si explicite ne s'attache qu'à la deuxième partie et supprime à peu près la première et dit : « En traduisant ce passage de métaphysique en termes psychologiques et en prenant le sentiment du *moi* comme le point de départ dont les notions mêmes peuvent être dérivées (dans un autre sens que celui de Locke ou d'Aristote) nous dirons : c'est aux premiers actes de réflexion sur nous-mêmes que nous devons d'être élevés à la connaissance des vérités nécessaires, ou à ces notions absolues de causes et de forces dont le type se trouve dans la conscience même de notre effort voulu. C'est de là seulement que nous pouvons remonter à l'être nécessaire. »

« Suivant ce dernier procédé psychologique, continue-t-il, le moi est le point de départ d'une science dont Dieu est la fin ..... Nous avions pensé que, pour arriver à ce terme, il fallait, sinon changer entièrement, du moins modifier le principe de Leibniz pour se placer à l'origine de toute science, mais voici que ce grand maître nous offre lui-même la modification du principe de la force que nous cherchions comme antécédent de toute métaphysique comme la condition toujours supposée de toute expérience objective et de toute notion de réalité.»

Il est impossible de faire dire plus complètement à Leibniz le contraire de sa pensée. Leibniz, dans le texte cité, fonde toute une partie de la psychologie sur la métaphysique : à ce point que Wolf, allant toujours plus loin que son maître, en avait fait la troisième partie de la métaphysique. On prétend que, d'après ce texte au contraire, c'est la métaphysique qu'il fonde sur la psychologie. Assurément Leibniz ne se fût pas chargé d'expliquer l'âme sans les notions métaphysiques sur la substance et sur la force qui sont la base de son dynamisme. Comment aurait-il expliqué la nature de cette force si, à l'expérience interne qu'il en avait, ne se fussent jointes les connaissances de la raison, qui lui donnaient la plus haute certitude. Dans sa discussion avec Arnauld, nous l'avons vu s'en expliquer nettement et tracer la part de l'expérience et celle de la raison dans la science de l'âme.

Ceci dit, je passe à la théorie de l'aperception, telle que nous en trouvons les fragments épars dans les œuvres de Leibniz.

La caractéristique de l'aperception, ce qui la distingue de toute perception, c'est que la simple représentation est confuse et naît d'une confusion ou d'une association d'idées confuses, tandis que l'aperception repose sur l'idée même de la distinction. Il y a perception des masses confuses, il n'y a d'aperception que quand nous distinguons, dans une masse confuse, un objet entre tous et que nous le voyons clairement, comme un arbre singulier dans un bois ou une maison neuve dans une rue.

« Il en résulte, dit Leibniz, que nous ne sommes jamais sans perception, mais il est nécessaire que nous soyons souvent sans aperceptions, savoir lorsqu'il n'y a point de perceptions distinguées (1). »

(1) *Nouveaux Essais*, p. 246

On peut citer, comme exemple prouvant que l'aperception est distincte de la simple perception, le bruit d'un moulin pendant qu'on travaille. Leibniz a cité celui des petits bruits des vagues de la mer, dont on perçoit la résultante sans distinguer l'un plutôt que l'autre. Mais Leibniz ne paraît pas avoir connu d'autres modes d'aperception que l'analyse psychologique peut aussi découvrir : l'aperception par distinction, par exemple, ou par négation et par contraste.

Il n'a pas non plus remarqué que, si la série des sensations se confond en un moment avec celle des représentations, il est rare qu'il y ait aperception, si elle n'est excitée par quelques obstacles, quelques empêchements, quelques changements de forme qui arrêtent le regard, fixent la pensée et appellent l'attention.

Un second point qui a une importance capitale dans une théorie de l'aperception, c'est de savoir si l'aperception n'est, pour Leibniz, comme on l'a dit (1), « que la perception arrivée à son état le plus parfait, éclairant de la même lumière le moi et les objets extérieurs, » ou si elle est, au contraire, à ses yeux, un procédé primitif ayant la valeur d'une faculté spéciale. Il semble que les textes si explicites que nous avons cités en commençant nous dispensent d'une discussion sur ce point et réfutent suffisamment l'opinion de l'auteur de l'article *aperception* dans le dictionnaire des sciences philosophiques. La distinction si nette et si tranchée que Leibniz y fait, contre les cartésiens eux mêmes, entre la perception et l'aperception ou la conscience ne saurait laisser aucun doute à cet égard. Évidemment, l'aperception est pour lui un procédé primitif et une faculté spéciale *a priori* comme l'esprit humain lui-même. Mais il est une autre réponse à faire et qui paraît trancher la question. Comment Leibniz considère-t-il le *cogito ergo sum* de Descartes ? Précisément comme une aperception immédiate (2)

(1) *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

(2) Maine de Biran, tout en accordant à Leibniz les plus justes éloges pour cette distinction d'un double élément dans la conscience, incline, malgré la ligne de démarcation bien tranchée qu'avait tracée Leibniz entre la simple perception et le moi apercevant, à l'accuser de les avoir confondus. Cette hésitation singulière se trahit au plus haut point dans le passage suivant : « Leibniz avait d'abord porté sa vue plus loin, en cherchant à pénétrer jusqu'à l'essence même des monades, qui consiste dans une activité absolue en vertu de laquelle chacune d'elles peut représenter l'univers à sa manière, sans aucune influence étrangère à sa nature même. Mais en ramenant cette doctrine au fait qui pouvait lui servir de base, on trouve dans le point de vue de Leibniz une sorte d'analyse ou de ré-

donnant naissance à des rapports et à des connaissances indépendants de toute perception. Si donc la méthode de Leibniz lui a fait faire la genèse de la conscience et lui en a fait rechercher les degrés, arrivé à ce point où la conscience se montre avec indépendance et personnalité, il n'hésite plus à en faire la source de nos connaissances et la base de notre identité morale.

Nous aurions aussi à examiner maintenant ses rapports avec le sens interne et le sens externe, ses espèces, ses facteurs, ses moyens. Mais nous nous contenterons d'indiquer les erreurs de Leibniz.

Sur les rapports de l'aperception avec le sens externe, Leibniz se trompe et il paraît logiquement ramener la sensation, qui est une représentation confuse, à l'aperception. Or, s'il y a une aperception du sens externe, elle est en tout cas toujours interne, comme la connaissance elle-même, et ne doit ni ne peut être confondue avec la sensation. Le sentiment du moi qui accompagne la sensation n'en est pas un élément intégrant ni inséparable. Mais l'origine de cette erreur est dans le leibnizianisme même, qui intellectualise les phénomènes sensibles, et, ne sachant que faire de la sensation corporelle, la transporte tout entière dans le domaine de l'aperception.

Doit-on distinguer l'aperception et le sens intime? Oui, si par aperception pure on entend la spontanéité de l'âme humaine. Leibniz n'a pas fait cette distinction.

solution du fait de conscience ou de la dualité primitive dans ses éléments, savoir : la perception obscure inhérente à toute monade, et l'aperception du *moi* qui s'y joint pour l'élever jusqu'à l'idée ou la représentation claire. Le premier élément, la perception pure et simple, ressort de cette analyse comme un mode simple, premier dans l'ordre du temps; mais le deuxième élément surajouté, le *moi*, qu'est-il en lui-même et d'où vient-il ? Il ne paraît pas, dans la doctrine de Leibniz, que ce *moi* puisse s'apercevoir ou exister pour lui-même, sans être associé avec des perceptions quelconques : il n'est, pour ainsi dire, qu'une forme de celles-ci; forme inhérente à l'âme humaine, n'existant en elle que comme virtualité, et ne passant de cet état virtuel à l'effectif, qu'autant que les impressions extérieures lui fournissent l'occasion et les moyens de se manifester. Mais alors même, il ne se manifeste que dans le concret, et s'il y a des modifications aperçues par le *moi*, ou en lui, il n'y a point d'aperception interne et séparée de ce *moi* seul. L'âme a bien le pouvoir de faire des actes réfléchis et de voir ce qui est en elle-même; bien plus, elle ne voit ce qui est au dehors que par le moyen de certaines formes ou idées qui sont en elle seule; mais il n'y a point d'aperception immédiate ou actuelle de ces formes ou idées, et l'âme ne peut les saisir que dans l'intuition des choses ou des images qu'elle rapporte au dehors. Aussi, la connaissance effective ne remonte-t-elle point au delà de la sensation ou de l'expérience; il n'y a point d'idées positives innées dans le sens de Descartes, mais seulement des dispositions ou virtualités.» T. 1 p.163.

Ce qu'il y a évidemment de plus original dans la théorie de l'aperception d'après Leibniz, c'est qu'il signale un appétit aperceptif ou effort vers une nouvelle aperception, *conatus ad novam aperceptionem*, (1) qui tendrait à en faire un procédé élémentaire et continu du mécanisme psychique. Mais cet appétit n'existe pas. Leibniz déclare que les phénomènes d'aperception sont intermittents et alternants dans l'âme humaine. Il n'en fait donc pas un effort constant et continu de la force représentative.

(1) *Appetitus aperceptivus est conatus ad novam apperceptionem. Princip. ph. Leib. more geometrico demonstrata ab Hanschio. sef.* C XII.

CHAPITRE VII

Théorie de la Volonté.

La théorie de la volonté est faite en partie dans les *Nouveaux Essais* sur l'entendement humain.

On comprend l'importance de la volonté pour Leibniz. Il y a en Dieu, dit-il dans la monadologie, la puissance qui est la source de tout, puis la connaissance qui contient le détail des idées, et enfin la volonté qui fait le changement selon le principe du meilleur. Et c'est ce qui, dans les monades créées, fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive.

Leibniz subordonne la volonté à l'entendement. En faisant dépendre les erreurs de la volonté, Descartes, au contraire, subordonne le jugement à la volonté. Leibniz établit un certain équilibre entre les diverses facultés. Descartes trouble à plaisir cet équilibre, puisqu'il fait la volonté plus large que l'entendement.

C'est ainsi qu'il était amené à cette erreur capitale, condamnée par Leibniz, de faire dépendre les vérités nécessaires de la volonté de Dieu.

« Je ne saurais même m'imaginer que M. Descartes ait pu être tout de bon de ce sentiment, quoiqu'il ait eu des sectateurs qui ont eu la facilité de le croire et de le suivre bonnement où il ne faisait que semblant d'aller. C'était apparemment un de ses tours, une de ses ruses philosophiques ; il se préparait quelque échappatoire, comme lorsqu'il trouva un tour pour nier le mouvement de la terre, pendant qu'il était copernicien à outrance. Je soupçonne qu'il a eu en vue ici une autre manière de parler extraordinaire de son invention, qui était de dire que les affirmations et les négations, et généralement les jugements internes, sont des opérations de la volonté. Et, par cet artifice, les vérités éternelles, qui avaient été, jus-

qu'à cet auteur, un objet de l'entendement divin, sont tout d'un coup devenues un objet de la volonté divine. Or, les actes de la volonté sont libres, donc Dieu est la cause libre des vérités. Voilà le dénouement de la pièce. *Spectatum admissi.*

« Un petit changement de la signification des termes a causé tout ce fracas. Mais, si les affirmations des vérités nécessaires étaient des actions de la volonté du plus parfait esprit, ces actions ne seraient rien moins que libres, car il n'y a rien à choisir. Il parait que M. Descartes ne s'expliquait pas assez sur la nature de la liberté, et qu'il en avait une notion assez extraordinaire, puisqu'il lui donnait une si grande étendue, jusqu'à vouloir que les affirmations des vérités nécessaires fussent libres en Dieu. C'était ne garder que le nom de la liberté.

« Et, quant à Dieu. — *C'est parce que sa connaissance est parfaite que ses actions volontaires le sont aussi.*

Jusqu'ici nous avons fait voir que la *volonté de Dieu n'est point indépendante des règles de la sagesse.* »

Ainsi, rien de plus certain : pour Leibniz, la volonté est dirigée par l'entendement.

Les affirmations et les négations, si elles généralisent les jugements internes, ne sont pas des opérations de la volonté.

Il restitue à l'entendement tout ce que Descartes donnait à la volonté.

Si nous en croyons Descartes, l'homme ne serait que volonté, *totus homo voluntas.* Sa volonté serait infinie. Elle pécherait par excès. Si nous en croyons Leibniz, la volonté ne vient qu'à son rang après l'entendement, bien que, comme appétition, elle soit la racine de tout ; mais nous sommes bien plutôt fautifs pour ne pas vouloir assez que pour vouloir trop. Le mal vient bien plus *ex defectu voluntatis,* d'un défaut de la volonté ; et pourvu que nous fassions une attention sévère à nous-même et à nos actes, nous ne pécherons pas.

« Les cartésiens, nous dit-il, ont été embarrassés au sujet du libre arbitre. Ils ne se payaient plus des facultés de l'école, et ils considérèrent que toutes les actions de l'âme paraissaient être déterminées par ce qui vient du dehors, suivant les impressions des sens, et qu'enfin tout est dirigé dans l'univers par la providence de Dieu. Mais il en naissait naturellement cette objection

qu'il n'y a donc point de liberté. A cela, M. Descartes répondait que nous sommes assurés de cette providence par la raison, mais que nous sommes assurés aussi de notre liberté par l'expérience intérieure que nous en avons; et qu'il faut croire l'une et l'autre, quoique nous ne voyions pas le moyen de les concilier. »

« C'était couper le nœud gordien, et répondre à la conclusion d'un argument, non pas en le résolvant, mais en lui opposant un argument contraire; ce qui n'est point conforme aux lois des combats philosophiques. Cependant, la plupart des cartésiens s'en sont accommodés, quoiqu'il se trouve que l'expérience intérieure qu'ils allèguent ne prouve pas ce qu'ils prétendent, comme M. Bayle l'a fort bien montré. M. Régis (*Philos.*, T. I. *Métaph.*, liv. 2. part. 2. C. 22) paraphrase ainsi la doctrine de M. Descartes : « La plupart des philosophes, dit-il, sont tombés en erreur, en ce que les uns, ne pouvant comprendre le rapport qui est entre les actions libres et la providence de Dieu, ont nié que Dieu fût la cause efficiente première des actions du libre-arbitre, ce qui est un sacrilége ; et les autres, ne pouvant concevoir le rapport qui est entre l'efficacité de Dieu et les actions libres, ont nié que l'homme fût doué de liberté, ce qui est une impiété. Le milieu qu'on trouve entre ces deux extrémités, est de dire (*id. ibid.* pag. 485) que, quand nous ne pourrions pas comprendre tous les rapports qui sont entre la liberté et la providence de Dieu, nous ne laisserions pas d'être obligés à reconnaître que nous sommes libres, et dépendons de Dieu ; parce que ces deux vérités sont également connues ; l'une par expérience, et l'autre par la raison, et que la prudence ne veut pas qu'on abandonne des vérités dont on est assuré, parce qu'on ne peut pas concevoir tous les rapports qu'elles ont avec d'autres vérités qu'on connait. »

Examinez la réponse (Leib. p. 593).

Tout part de la spontanéité.

L'âme a donc une parfaite spontanéité, en sorte qu'elle ne dépend que de Dieu et d'elle-même dans ses actions. Descartes mettait la source de l'erreur dans la volonté plutôt que dans l'intelligence ; et faisait celle-là plus vaste que celle-ci pour l'expliquer. D'après cela, la volonté, étant infinie dans ses désirs, et l'entendement fini dans son intellection, il en résultait un excès de la volonté sur l'entendement, cause de l'erreur.

Liebniz n'admet pas cela. Il n'admet ni que la volonté soit la source de l'erreur à l'exclusion de l'entendement, ni que la volonté soit plus vaste que l'entendement. C'est faire tout à la fois la volonté trop grande et trop corrompue. Si elle est vraiment infinie pourquoi serait-elle la source de l'erreur : c'est elle, au contraire, qui devait redresser les fautes de l'imagination et de l'entendement plus étroit. Dire que la volonté est plus large, c'est dire que l'entendement est plus étroit, c'est dire que c'est l'entendement qui est trop étroit et qui se trompe.

Dans sa théorie de la volonté, Spinoza ne s'élève pas au-dessus de l'équilibre des forces et nous confine dans le domaine de la statique et de la mécanique.

Aussi Leibniz a-t-il réfuté ses thèses sur la volonté.

C'est à tort que l'auteur appelle la volonté l'effort de chaque chose pour persister dans son être ; car la volonté a des fins plus particulières et tend à un mode plus parfait d'existence. Il a tort aussi de dire que l'effort est identique à l'essence, tandis que l'essence est toujours la même et que les efforts varient. Je ne saurais admettre que l'affirmation soit l'effort de la raison pour persévérer dans son être, c'est-à dire pour conserver ses idées Nous avons cet effort même sans rien affirmer. Puis, en outre, chez Spinosa, la raison est une idée, elle n'a pas des idées. C'est encore une de ses erreurs de penser que l'affirmation ou la négation est une volition. La volition enveloppe, en outre, la raison du bien.

Spinosa *(Lett. 2 à Oldenb.)* soutient que la volonté diffère de telle ou telle volition de la même manière que la blancheur de telle ou telle couleur blanche, et que, par conséquent, la volonté n'est pas plus la cause de telle ou telle volition que l'humanité n'est la cause de Pierre ou de Paul. Les volitions particulières ont donc besoin pour exister d'une autre cause. La volonté n'est qu'un être de raison. Ainsi parle Spinosa. Mais nous, nous prenons la volonté pour la puissance de vouloir dont l'exercice est la volition. C'est donc bien par la volonté que nous voulons; mais il est vrai qu'il est nécessaire que d'autres causes spéciales la déterminent pour qu'elle produise une certaine volition. Elle doit-être modifiée d'une certaine manière. La volonté n'est donc pas aux volitions comme l'espèce ou l'abstraction de l'espèce aux individus. Les erreurs ne sont point libres et ne sont pas des actes de la volonté, bien que

souvent nous concourrions à nos erreurs par des actions libres.

Leibniz nous parait ainsi occuper une position moyenne, une sorte de juste milieu entre Kant et Spinoza.

Spinoza est le déterminisme ou le mécanisme absolu. Kant, au contraire, est l'indéterminisme complet, la liberté pleine, l'idée de la liberté morale absolue. Entre les deux se place Leibniz, qui est le lien des deux. Déterministe par rapport à Kant, venu après lui, il ne l'est pas par rapport à Spinoza.

Après avoir ainsi montré les différences de Leibniz avec Descartes et Spinoza qui confondent l'intelligence et la volonté, il faut dire ses rapports et ses différences avec ceux qui identifient la volonté avec le désir. A ces traits vous reconnaissez Aristote.

Pour Aristote, le désir est une volonté instinctive, une volonté d'être heureux. La volonté, de son côté, n'est que l'instinct raisonné et conscient, l'amour délibéré et voulu. Or, la question est de savoir si, entre le désir et la volonté, il n'y a pas qu'une différence de degré, s'il y a une différence de nature. Ici, deux opinions bien tranchées : séparation absolue du désir et de la volonté, ou bien : le désir, principe générateur de la volonté.

Or, j'avoue que Leibniz se rapproche davantage de cette seconde école, tout en cherchant toujours à concilier ces deux extrêmes.

De même que l'étude de l'intelligence lui révèle les premiers principes qui en sont comme les germes, celle de la volonté lui révèle les premières tendances qui en sont aussi les germes. Analysez les volitions particulières, dit Leibniz, indépendamment de ce fond commun qui nous donne de vouloir, qu'y trouverez-vous? Un résultat auquel ont concouru certaines forces internes de l'âme, un concours de perceptions. Ainsi, l'âme n'a pris sa direction que sollicitée par certaines inclinations, certaines puissances, qui suivaient une certaine tendance et qu'un certain attrait détermine. C'est là la direction générale de l'âme. De cette nature est le penchant au bonheur, qu'on appelle aussi la volonté d'être heureux.

Leibniz est donc favorable par sa loi et son principe à la marche graduelle; il reconnait dans la volonté plusieurs degrés. Il reconnait plusieurs sortes de volontés, même en Dieu. La volonté pleine, conséquente, et comme il le dit si bien, qui va *ad summum conatum,* résulte du conflit de toutes les volontés antécédentes. Toutes les fois qu'il y a passage à un état plus parfait il

y a action, c'est-à-dire acheminement au plaisir, et, quand c'est la volonté, au lieu du sentiment, au bonheur.

Leibniz, le premier, a essayé cette analyse difficile, analyse du plaisir et de la douleur, analyse de nos penchants, de nos désirs et de nos inclinations. Il lui est démontré que l'âme active résulte pour ainsi dire d'une série d'efforts successifs, d'abord excessivement faibles, mais qui, infiniment répétés, produisent de l'action. Cette force élémentaire, qu'on peut appeler aussi une sollicitation de la force, est l'effort *nisus, conatus*. C'est un commencement d'action (*omnis agens = causa conans*). La continuation ou répétition de ces efforts élémentaires forme les désirs : les penchants en sont les éléments ou les premiers commencements. Et les désirs qui en sont formés déterminent la direction générale de l'âme humaine.

Leibniz tient grand compte des sollicitations de la force dans les âmes. Il croit que, même lorsque la force n'agit pas, elle a une tendance constante à l'action. Il ne saurait admettre qu'une substance cesse un seul instant d'agir, et, bien loin de la restreindre, il étend son activité à l'infini. Le repos n'est pas naturel ici-bas: et d'ailleurs il n'est que le plus bas degré du mouvement, un état de paresse ou de fainéantise qui anéantit les fonctions de la nature de l'homme. Voyez le corps qui est plongé dans le sommeil et qui paraît dans le repos. Ni le sang ne cesse de se mouvoir, ni les poumons d'entretenir l'introduction d'un air frais, il y a un feu sans lumière qui court jusqu'aux extrémités, un air qui s'insinue par les pores les plus déliés, un fluide nerveux qui est toujours en mouvement. Le corps tend à réparer ses pertes et travaille incessamment à refaire ce qui lui manque. Il doit en être de même de l'âme.

C'est ainsi qu'il trouve dans l'âme des aiguillons imperceptibles que la nature y a mis pour exercer l'industrie et l'activité des hommes. Les principaux agents de ce mouvement sont le plaisir et la douleur, et nous pourrons juger de la finesse et de la subtilité des remarques de Leibniz par l'analyse qu'il a essayée d'un des modes les plus inexplorés de cette dernière, l'inquiétude. — On verra qu'il excelle dans l'analyse des faits psychologiques les plus difficiles et les plus inexplorés jusqu'ici. La vue du corps, de ces organismes qui travaillent sans cesse à se réparer et à se renouveler, et d'un autre côté l'étude de ces organes, qui ont été donnés aux

corps pour éviter ce qui leur est nuisible et s'assimiler ce qui leur est utile, lui révélait deux vérités importantes. C'est que l'âme, elle aussi, travaille incessamment à réparer ses pertes; qu'elle tend à se délivrer de ce qui lui est nuisible et à s'assimiler son aliment naturel; et qu'ainsi les lois de la volonté ou de l'activité libre sont les suivantes:

1° Elle est une force constante qui ne varie pas;

2° Elle va toujours au plus simple et au plus déterminé.

3° Elle suppose un conflit, une dualité.

La volonté comme force ne varie pas: en vertu du principe de l'égale quantité de forces, ou de l'égalité de la cause pleine et de l'effet entier, elle reste toujours la même, identique au fond, indivisible et nullement modifiée. Je parle de la puissance de vouloir. Il résulte de ce principe qu'il ne peut pas y avoir plusieurs espèces de volontés, mais seulement plusieurs degrés dans la volonté. C'est ce que Leibniz dit fort bien la volonté ne va pas toujours au plus grand effort, *ad summum conatum.*

La nature affecte toujours le plus simple et le plus déterminé. La volonté, qui est une faculté naturelle, aura donc aussi cette tendance au plus simple et au plus déterminé, et ceux qui l'expliquent devront chercher à ses manifestations si variées un principe de détermination, ou raison suffisante. Voilà l'origine de l'application du principe de la raison suffisante ou déterminante que Leibniz a faite à la volonté. Mais, de là, je tire aussi le principe de la moindre action, d'après lequel la volonté suivra toujours, à moins d'être empêchée, les voies les plus courtes ou les plus faciles, et ira toujours au plus simple et au plus déterminé, à moins d'obstacles. Or, les voies les plus courtes et les plus faciles semblent être les plaisirs : mais ce n'est pas là toujours le plus court chemin du bonheur. L'idéal de la volonté serait un acheminement par les plaisirs au bonheur. Mais il y a cette différence entre l'instinct et la volonté soumise à la raison, que le premier tend toujours par son propre poids, pour ainsi dire, aux plaisirs, et que la seconde a pour terme et pour fin le bonheur.

Mais, si la volonté comme force ne varie pas, faudra-t-il donc, pour expliquer la variété de ses manifestations, puisque c'est elle qui est le principe interne du changement, recourir à l'ingénieuse et subtile distinction de Descartes que l'âme, qui ne change pas le

mouvement, en change la direction ou la détermination? Nullement, selon Leibniz : l'âme est principe de mouvement sans être mue; la vérité de ses manifestations tient au concours des volontés particulières qui s'empêchent et se combattent.

Occupons-nous donc de l'origine de l'action, ce fruit de la volonté en exercice.

Leibniz explique l'action par un changement des modifications et la fait provenir des créatures mêmes, en tant qu'elles contiennent des limites ou des négations que l'action vient changer.

Ici Leibniz introduit, dans l'idée de l'action, celle d'un obstacle à franchir, d'une résistance à vaincre. Tiedemann s'étonne de cette nouvelle explication de l'action. « Dire que l'action ne provient de la créature qu'à la suite de la considération du négatif c'est, nous dit-il, contraire à toute idée de l'action. » Leibniz, ajoute-t-il, ne pouvait s'expliquer autrement. Herbart, qui est venu ensuite, adresse au contraire à Leibniz le reproche de n'avoir pas assez tenu compte de l'obstacle : « Il est facile de voir, nous dit-il, que, malgré la justesse et la profondeur du procédé de Leibniz réglant les rapports du désir et de la représentation, de la volonté et de la faculté de connaître, il ne va pas aux dernières précisions. La .... tendance vers une perception, pour soi seule, et quand elle peut être atteinte sans aucun empêchement, donne, pour ainsi dire, la satisfaction avant le désir, et partant ni l'une ni l'autre; en ce que, à chaque instant, à l'effort pour représenter, correspond la représentation réalisée. Il faut donc qu'il survienne un obstacle que l'effort ait à vaincre. » L'observation de Herbart nous paraît peu fondée.

Personne n'a mieux vu l'obstacle que Leibniz et n'en a tenu plus de compte. Il va jusqu'à tout faire reposer sur une théorie de *l'inquiétude* d'une grande profondeur.

La loi de continuité, d'après laquelle il y a un développement continu de l'esprit, d'après laquelle l'âme pense et agit toujours, n'était pas favorable à l'état d'équilibre ou de repos absolu que Descartes et Spinoza paraissent avoir eu surtout en vue. Aussi Leibniz a-t-il substitué la dynamique de l'esprit et, par conséquent, de la force active à la statique de l'esprit, telle que l'avaient conçu, ses prédécesseurs. Or, la statique est la science de l'esprit ou de l'âme en repos. La dynamique est la science de l'âme en mouvement.

Le point de vue où s'était placé Leibniz, infiniment plus vaste et plus élevé, lui permettait de considérer la statique de l'âme comme un simple cas particulier de sa Dynamique. Voici comment.

Leibniz était d'avis que l'âme peut, dans l'état actuel, s'approcher très-près du repos, mais sans être jamais dans un repos complet.

L'état de repos ou d'équilibre absolu lui paraissait chimérique, impossible, dans l'état présent.

Il était donc amené à substituer, au mécanisme de ses prédécesseurs, une science dynamique. La loi de continuité lui avait appris à considérer le repos comme un mouvement infiniment petit sans sans erreur assignable, à traiter le repos de l'âme comme un cas particulier de son mouvement. A la doctrine de la passivité, Leibniz substituait ainsi la science de l'activité même. De là une théorie entièrement nouvelle de l'inquiétude qu'il développe tout au long dans les *Nouveaux Essais* et que nous ne ferions que gâter en la modifiant.

« L'inquiétude présente qui nous presse opère seule sur la volonté et la détermine naturellement en vue de ce bonheur auquel nous tendons tous dans toutes nos actions, parce que chacun regarde la douleur et le malaise (c'est-à-dire l'inquiétude ou plutôt l'incommodité qui fait que nous ne sommes pas à notre aise) comme des choses incompatibles avec la félicité. Une petite douleur suffit pour corrompre tous les plaisirs dont nous jouissons. Par conséquent, ce qui détermine incessamment le choix de notre volonté à l'action suivante sera toujours l'éloignement de la douleur, tandis que nous en sentons quelque atteinte, cet éloignement étant le premier degré vers le bonheur.

« Si vous prenez votre inquiétude pour un véritable déplaisir, en ce sens je n'accorde point qu'il soit le seul aiguillon. Ce sont le plus souvent ces petites perceptions insensibles, qu'on pourrait appeler des douleurs imperceptibles, si la notion de la douleur ne renfermait l'aperception. *Ces petites impulsions consistent à se délivrer continuellement des petits empêchements, à quoi notre nature travaille sans qu'on y pense.* C'est en quoi consiste véritablement cette inquiétude, qu'on sent sans la connaître, qui nous fait agir dans les passions aussi bien que lorsque nous paraissons les plus tranquilles, car nous ne sommes jamais sans quelque action ou mouvement; qui ne vient que de ce que la nature travaille

toujours à se mettre mieux à son aise. Et c'est ce qui nous détermine aussi avant toute consultation dans les cas qui nous paraissent les plus indifférents, parce que nous ne sommes jamais parfaitement en balance et ne saurions être mi-partis exactement entre deux cas. Or, si ces éléments de la douleur (qui dégénèrent en douleur ou déplaisir véritable quelquefois, lorsqu'ils croissent trop) étaient de vraies douleurs, nous serions toujours misérables, en poursuivant le bien que nous cherchons avec inquiétude et ardeur. Mais c'est tout le contraire, et comme j'ai dit déjà ci-dessus (§ 6 du chapitre précédent); *l'amas de ces petits succès continuels de la nature, qui se met de plus en plus à son aise, en tendant au bien* et jouissant de son image, ou diminuant le sentiment de la douleur, est déjà un plaisir considérable, et vaut souvent mieux que la jouissance même du bien ; et bien loin qu'on doive regarder cette inquiétude comme une chose incompatible avec la félicité, je trouve que l'inquiétude est essentielle à la félicité des créatures, laquelle ne consiste jamais dans une parfaite possession qui les rendrait insensibles et comme stupides, mais dans un progrès continuel et non interrompu à de plus grands biens, qui ne peut manquer d'être accompagné d'un désir ou au moins d'une inquiétude continuelle, mais telle que je viens d'expliquer, qui ne va pas jusqu'à incommoder, mais qui se borne à ces éléments ou rudiments de la douleur, imperceptibles à part, lesquels ne laissent pas d'être suffisants pour servir d'aiguillon et pour exciter la volonté ; comme fait l'appétit dans un homme qui se porte bien, lorsqu'il ne va pas jusqu'à cette incommodité qui nous rend impatients et nous tourmente par un trop grand attachement à l'idée de ce qui nous manque. Ces appétitions petites ou grandes sont ce qui s'appelle dans les écoles *motus primo mihi* ; et ce sont véritablement les premiers pas que la nature nous fait faire, non pas tant vers le bonheur que vers la joie, car on n'y regarde que le présent ; mais l'expérience et la raison apprennent à régler ces appétitions et à les modérer pour qu'elles puissent conduire au bonheur. J'en ai déjà dit quelque chose (Livre I. Chap. 2. §. 3). Les appétitions sont comme la tendance de la pierre, qui va par le plus droit, mais non pas toujours par le meilleur chemin, vers le centre de la terre, ne pouvant pas prévoir qu'elle rencontrera des rochers où elle brisera, au lieu qu'elle se serait approchée davantage de son

but, si elle avait eu l'esprit et le moyen de s'en détourner.

« C'est ainsi qu'allant droit vers le présent plaisir, nous tombons quelquefois dans le précipice de la misère. C'est pourquoi la raison y oppose les images des plus grands biens ou maux à venir et une ferme résolution et habitude de penser, avant que de faire, et puis de suivre ce qui aura été reconnu le meilleur, lors même que les raisons sensibles de nos conclusions ne nous seront plus présentes dans l'esprit et ne consisteront presque plus qu'en images faibles ou même dans les pensées sourdes, que donnent les mots ou signes, destituées d'une explication actuelle, de sorte que tout consiste dans le pensez-y-bien et dans le *memento*, le premier pour se faire des lois, et le second pour les suivre, lors même qu'on ne pense pas à la raison qui les a fait naître. Il est pourtant bon d'y penser le plus qu'il se peut, pour avoir l'âme remplie d'une joie raisonnable et d'un plaisir accompagné de lumière.

« Ces précautions sans doute sont d'autant plus nécessaires que l'idée d'un bien absent ne saurait contrebalancer le sentiment de quelque inquiétude ou de quelque déplaisir dont nous sommes actuellement tourmentés, jusqu'à ce que ce bien excite quelque désir en nous. Combien y-a-t-il de gens auxquels on représente les joies indicibles du paradis par de vives peintures qu'ils reconnaissent possibles et probables, qui cependant se contenteraient volontiers de la félicité dont ils jouissent dans ce monde. C'est que les inquiétudes de leurs désirs présents, venant à prendre le dessus et à se porter rapidement vers les plaisirs de cette vie, déterminent leurs volontés à les rechercher; et durant tout ce temps-là, ils sont entièrement insensibles aux biens de l'autre vie. »

Telle est cette théorie de l'activité de l'âme dans ses rapports avec l'analyse du plaisir et de la douleur. Elle peut se résumer ainsi :

1° L'âme travaille à réparer ses pertes,

2° L'âme travaille à se mettre à son aise, à se délivrer. Mais elle travaille sourdement et confusément, tant que la raison n'a pas réglé ses appetits, et converti le désir en volonté.

L'idée que la nature morale travaille toujours à se mettre mieux à son aise, inspire à Leibniz l'idée de la respiration de l'âme par une suite de petites impulsions qui consistent à se délivrer continuellement des petits empêchements qui nous rendent inquiets

même quand nous paraissons tranquilles. Si les éléments de la douleur étaient de vraies douleurs, nous serions comme écorchés par leur atteinte, tandis que l'amas de ces petits succès continuels de la nature, qui se met de plus en plus à son aise en tendant au bien et en jouissant de son image ou en diminuant le sentiment de la douleur, est déjà un plaisir considérable. Et l'inquiétude se trouve ainsi essentielle à la félicité des créatures ou à la santé de l'âme, laquelle ne consiste jamais dans une parfaite possession qui la rendrait insensible et comme stupide, mais dans un progrès continuel, non interrompu vers de plus grands biens, progrès accompagné d'une inquiétude excitée par des rudiments de douleurs, comme l'appétit de la faim et de la soif.

L'analogie de l'âme et du corps est ici poussée aussi loin que possible. Dans le corps, tout se fait par des mouvements suivant les lois de la puissance. Dans l'âme, tout s'engendre par des efforts, suivant les lois du bien, et tout s'enchaîne dans ses états suivant qu'elle tend vers cette fin ou qu'elle s'en écarte.

Des trois reproches qu'on a faits à Leibniz, nous pouvons nous demander maintenant quel est le plus fondé.

Il a confondu, nous dit-on, la volonté et l'entendement. Mais, s'il les eut confondus, il n'aurait pas réfuté Descartes et Spinoza.

Il a confondu, reprend-on, la volonté et le désir. Oui, répondrai-je, si la différence des degrés n'est rien ; non, si on admet avec Leibniz que cette différence est quelque chose. Entre la volonté sourde, simple désir et pure tendance, et celle qui produit tout son effet, il y a un abîme, et Leibniz peut d'autant moins être accusé de l'avoir méconnu, qu'ici encore il rétablit cette distinction contre Descartes qui a confondu l'amour et le désir.

Il n'a pas tenu compte de l'obstacle dans son rapport avec l'action, reprend Tiedemann. De ces trois reproches, c'est le plus faux. Nous venons de voir au contraire que l'idée de l'obstacle n'est point séparable ni séparée pour lui de l'activité, et qu'il va jusqu'à faire entrer dans la résultante, qui est l'action, ces rudiments de la douleur dont il fait les éléments mêmes de l'activité.

Je crois donc que cette étude sur la volonté est la principale partie du travail psychologique entrepris par Leibniz et qu'on y trouve tous les germes d'une vraie théorie de l'activité fondée sur les grands principes de la moindre action, d'où la loi de continuité,

et sur celui de la conservation de l'égale force, d'où l'idée de l'âme réparant ses pertes.

Mais je crois que la source des confusions les plus dangereuses et la cause des critiques qu'on se croit en droit de lui adresser, c'est qu'on ne distingue pas assez en toute faculté deux vies, l'une personnelle, l'autre impersonnelle. Si la force est la moyenne entre la faculté d'agir et l'action, *vis inter facultatem agnedi actionemque ipsam media,* il suit de là que la volonté, elle aussi, est moyenne entre le simple désir ou l'activité inconsciente et la liberté ou l'activité inconsciente ; et suivant qu'on se place à l'un ou à l'autre de ces points de vue, on croit que Leibniz confond la volonté avec l'un ou l'autre de ces deux états. Distinguez entre la vie personnelle et la vie impersonnelle, et tout deviendra clair. La volonté part du désir ou de l'activité sourde pour s'élever à la raison ou à l'activité libre,et c'est ce que Leibniz entend par cette volonté qui va *ad summum conatum,* volonté rare, volonté conséquente au bien,dit-il encore,qui est l'achèvement et la perfection de l'activité.

Il faut conclure que,de tous les philosophes du XVII[e] siècle, Leibniz est celui qui s'est le plus approché de la véritable théorie de la volonté.

La grande découverte de Leibniz, c'est que, par l'analyse de la tendance, il montre que cette tendance est vers l'infini, puisque l'analyse y montre bien réellement le progrès de l'infiniment petit vers l'infiniment grand, de l'inquiétude vers le repos où toute inquiétude cessera, de la créature vers le créateur, de la nature vers l'esprit, toutes choses entre lesquelles il y a l'infini, et dont nous n'avons ni le premier terme ni le dernier. Le bonheur et la douleur, dit excellemment Leibniz, sont les noms de deux extrémités dont les dernières bornes nous sont inconnues. Si nous devons être heureux un jour, nous y serons portés par une progression continuelle de plaisirs vers un bonheur durable. Il en est de même de la raison, qui est formée par une chaîne de vérités dont nous ne voyons ni le premier ni le dernier terme, du repos, qui est la fin de nos inquiétudes, de l'éternité à laquelle aspirent les créatures bienheureuses. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'inclination, passion, plaisir et douleur, rien ne s'achève ici-bas, tout croît et décroît, monte et descend sans cesse et sans fin entre les deux infinités du plaisir et de la douleur. Et c'est une preuve irréfragable que ce monde ne renferme pas les fins de la créature.

CHAPITRE VIII

Théorie de la Liberté.

L'analyse de la volonté d'après Leibniz nous y fait distinguer la spontanéité et la liberté. La spontanéité est le genre dont la liberté est une espèce. La liberté est une spontanéité de l'intelligence ou une spontanéité de la raison. La spontanéité est ce qui a son principe d'action en soi-même, et c'est là un des caractères de la liberté. Car, étant posées toutes les conditions externes nécessaires à son action, l'âme peut agir ou ne pas agir suivant qu'elle est disposée au dedans. L'objet de la volonté est le bien apparent. Tout désir a le bien apparent pour objet.

Voilà, dit Leibniz, les principes généralement reçus; et ce sont ceux qu'il a défendus toute sa vie contre les partisans de la liberté d'indifférence.

Il faut savoir, en effet, qu'il y a une autre définition de la liberté que Leibniz n'admet pas, et que voici : la liberté est un pouvoir d'agir ou de ne pas agir, toutes conditions posées pour l'action; et toutes choses égales tant dans l'objet que dans l'agent. C'est là cette indifférence d'équilibre que Leibniz a combattue toujours et jusqu'à fin, comme on le voit dans la *Théodicée*. C'est ainsi qu'il dit, dans un morceau très curieux et fort étendu sur la liberté: « Cette définition est inconnue à l'antiquité; on n'en trouve point de trace dans Aristote, elle renverse le système de saint Augustin; elle est étrangère au Maître des Sentences, à Thomas, à Scot, à presque tous les anciens scolastiques, elle nous vient des nouveaux scolastiques, et est faite pour augmenter et non pour résoudre les difficultés. » Curieux appel à l'autorité et à la tradition dans une question où il semble que le seul guide soit la conscience.

Leibniz n'en accepte pas le témoignage, au contraire: on sait ce qu'il pensait du prétendu sentiment vif interne des cartésiens.

Le témoignage de la conscience rejeté nous prouve que Leibniz sort de la voie psychologique pour résoudre uniquement par la métaphysique et les mathématiques un probléme de psychologie. Il en est puni, car ce n'est pas la conception, c'est le sentiment de la liberté qui lui manque.

Disons d'un mot par où pèche sa définition.

1° C'est d'abord par la confusion de la spontanéité et de la liberté; erreur capitale, car la spontanéité est une des conditions de la liberté, mais elle n'est pas la liberté. La spontanéité est ce que les théologiens appellent la liberté de la contrainte, *libertas a coactione*. Évidemment, l'homme ne peut vouloir par contrainte, mais cela ne suffit pas pour qu'il soit libre. Il faut que non seulement aucune force étrangère, aucune impulsion du dehors ne vienne soumettre sa volonté, mais qu'en lui même et dans son intérieur, il soit affranchi de la nécessité : *libertas a necessitate ;* c'est l'autre condition de la liberté, celle que Leibniz a méconnue. Je sais bien qu'il a cherché à sauver les apparences de la liberté par des distinctions habiles entre la nécessité et la détermination ou la certitude. Je ne nie pas ce que ces distinctions ont de force pour le soustraire au fatalisme, mais elles n'en ont point assez pour l'exempter du déterminisme qui est un fatalisme mitigé.

D'un autre côté, on ne saurait nier que la liberté de pure indifférence d'équilibre ne soit une chimère ou du moins le plus bas degré de la liberté, que l'influence des motifs, comme il le dit, peut incliner sans nécessité, *inclinant non nécessitant*; mais la confusion de la spontanéité et de la liberté, quelles que soient les autorités trés graves dont il s'entoure, celle d'Aristote entre autres, n'en est pas moins une erreur psychologique.

2° Je passe à une seconde confusion qui tient également à une erreur psychologique. Leibniz confond la liberté et la raison dans sa définition : *libertas est spontaneitas rationalis.* C'est l'erreur de Platon et de son maître Socrate : noble erreur qui compare la liberté à la science, et le péché à l'ignorance, mais erreur dangereuse, puisqu'elle amnistie le vice et le péché. La liberté et la raison ne se laissent pas confondre impunément : ce sont deux facultés distinctes : on doit les unir, mais non les confondre. Leibniz

le confond, ou plutôt il absorbe la liberté dans la raison. Savez-vous, en effet, pourquoi Leibniz est l'ennemi juré de la liberté d'indifférence ; c'est qu'elle va, nous dit il, contre son grand principe de la raison suffisante : *nihil fit sine ratione*. Il faut donc que la liberté, pour mériter vraiment ce nom, soit soumise à la raison, et qu'étant soumise et conforme à la raison, lui Leibniz puisse en rendre compte par des raisons métaphysiques. Or le péché, la faute étant une privation et non une réalité, on ne s'explique pas la liberté de pécher ou de faire le mal. Et il s'ensuit que Leibniz, comme Anselme, comme de grands métaphysiciens, déterminent la liberté par l'idée du bien, qui est une idée rationnelle. Noble erreur encore une fois, qu'il partage avec de grands philosophes et de grands théologiens, les saint-Anselme et tant d'autres, mais erreur psychologique incontestable: car l'idée du bien est marquée des caractères de la nécessité, et ne peut expliquer la liberté qui qui est contingente. Maintenons donc contre Leibniz la distinction fondamentale de la liberté et de la raison. La raison est marquée du caractère de l'absolu et la liberté de celui de la contingence. Leibniz le sait, car il a nettement accusé la différence de ces deux vérités. La raison est un ensemble de lois précises, géométriques, infaillibles pourrait-on dire. Est-ce ainsi que se produit la libre activité de l'homme dans l'inépuisable variété de ses formes et de ses mouvements? Un acte de l'homme a-t-il donc la la nécessité d'un axiome de géométrie ? La volonté est donc distincte de la raison et le pouvoir de la volonté, qui est la liberté, se distingue de son devoir, qui est la conception rationnelle du bien. Si la volonté était son devoir à elle-même, le devoir ne serait plus rien, car il serait frappé des caractères de contingence et d'imperfection naturels à toute volonté créée. Ce qu' il y a de vrai dans le point de vue de Leibniz dont presque toujours les erreurs touchent à de profondes vérités, c'est qu'un accord préalable de l'intelligence et de la volonté est nécessaire à la liberté, mais la liberté n'est point une harmonie préétablie de l'une et de l'autre; cet accord n'est en tout cas que la condition de la liberté.

3° Troisième confusion de Leibniz. Leibniz a confondu la liberté de l'homme et la liberté de Dieu, non pas sans doute qu'il n'ait point vu des différences aussi évidentes que le jour entre l'une et l'autre, mais il les a confondues en ce sens qu'il s'est placé d'abord

en Dieu pour savoir ce que c'est que la liberté; mauvaise méthode, lui disait Arnauld, et qui l'a, en effet, égaré sur cette question si difficile de la liberté. Il est bien remarquable, en effet, que Leibniz, qui a d'abord rencontré le problème épineux de la liberté divine, de sa conciliation avec la prescience et a parfaitement réussi, toutes les fois qu'il s'est agi de Dieu et de la liberté infinie, a échoué seulement quand il s'est agi de l'homme et de sa liberté contingente et finie. En veut-on quelques exemples? Leibniz a sauvé la liberté divine par sa très-belle et très-solide distinction de la nécessité morale qui est le dernier mot sur cette question. Mais si vous descendez à l'homme, vous verrez son succès même l'égarer et l'abuser sur la liberté humaine ; c'est précisément parce qu'en Dieu la nécessité morale n'est pas contraire à la liberté divine qu'il croit aussi pouvoir laisser dans l'homme une place à la nécessité; c'est parce que Dieu, l'idée du bien, détermine la liberté et s'identifie, pour ainsi dire, avec elle, puisque Dieu ne peut mal faire, qu'il transporte un attribut de Dieu chez l'homme et met la liberté de ce dernier dans un pouvoir de bien faire. Double conséquence qui se trouve fausse et n'est point justifiée par l'observation psychologique ; sûr indice que c'est une mauvaise méthode pour raisonner sur la liberté de l'homme que d'aller se placer en Dieu. La liberté de Dieu ne nous apprend rien sur la liberté de l'homme, car, il n'y a rien de plus équivoque que le mot de liberté, quand on l'applique à Dieu et à l'homme ; et d'ailleurs la vraie méthode est celle au contraire qui s'étend de l'homme à Dieu, car c'est en nous-mêmes que nous cherchons les caractères de la liberté; puis, faisant honneur à Dieu de tout ce qui convient à sa nature dans notre liberté bornée, nous l'élevons au degré de l'infini pour en faire un attribut divin, et laissons retomber de tout son poids dans l'âme humaine le péril et l'honneur de son libre arbitre.

Telle est la critique de la définition de la liberté par Leibniz, entendue comme une spontanéité ou une énergie native de la raison. Une triple confusion s'y trouve et renferme une triple erreur que nous avons dû relever.

Mais, après cela, c'est une grande doctrine en même temps qu'une grande erreur, soutenue, comme le dit Leibniz par toute l'antiquité; et, même en se trompant, Leibniz a beaucoup fait pour la théorie de la liberté.

Il nous reste, pour ne pas être injuste, à indiquer brièvement ce qu'il a fait : 1° Leibniz a réellement ouvert une voie neuve pour la distinction de la contingence et de la nécessité. Il a, par là, le premier résolu la question théorique connue sous le nom de *labyrinthe*. Il ajoute que c'est par cette solution qu'il s'est sauvé du fatalisme.

Le fragment *De libertate*, que nous n'hésitons pas à considérer comme le plus important de ceux qu'on ait publiés, nous fait pénétrer plus avant dans les profondeurs mathématiques où il lui fut donné d'entrevoir la possibilité et même la loi d'un accord entre le libre et le nécessaire.

Eh bien, Leibniz témoigne que c'est l'infini qui lui a révélé cette loi. Et rien de plus ferme et de plus précis que les nouveaux textes du *De libertate* sur ce sujet.

Nous connaissons le début de ce morceau, nous allons reprendre l'enchaînement des idées qu'il y développe. Après avoir rappelé l'état de son esprit vers une époque antérieure à celle de la correspondance avec Arnauld, les doutes et les perplexités qui l'assaillaient de toutes parts, et enfin ces abîmes du fatalisme qui s'ouvraient sous ses pas, il dit : « enfin une lumière nouvelle et inattendue vient du côté où je l'espérais le moins : à savoir des considérations mathématiques sur la nature de l'infini ; *tandem nova quædam atque inexpectata lux oborta est unde minime sperabam ex considerationibus scilicet mathematicis de natura infiniti.* »

Des considérations sur la nature de l'infini et des considérations mathématiques ; voilà ce qui l'a retiré de l'abîme, c'est lui-même qui le dit.

Mais comment, par quelle voie ? Le fragment *De libertate* (1) n'est pas moins explicite sur la route qu'il a suivie.

« Il faut donc que vous sachiez, continue Leibniz, que toutes les créatures portent la marque de l'Infinité divine. *Sciendum igitur est omnes creaturas characterem quemdam impressum habere divinæ infinitatis ;* et que c'est la source de beaucoup de merveilles qui jettent l'esprit humain dans un profond étonnement : *atque hunc esse multorum mirabilium fontem quibus humana mens in stuporem datur.* La transcendance est partout ; d'abord dans la matière. Elle est dans cette prodigieuse infinité de combinaisons des mouve-

(1) Voir Nouvelles Lettres et Opuscules inédits de Leibniz.

ments de la matière. Elle est dans la petitesse effroyable et l'incomparable délicatesse de ces myriades de corps organisés que contient un atome, *nimirum nulla est portio materiæ tam exigua in quâ non sit quidam infinitarum numero creaturarum mundus.* La transcendance est aussi dans toute la substance individuelle créée ; même la plus imparfaite agit et pâtit et comprend tout l'univers dans sa notion complète, tel qu'il se trouve en Dieu : *neque nulla est substantia individualis creata tam imperfecta quin in omnes aliis agat, et ab omnibus aliis patiatur et notione sua completa qualis in divina mente est, complectatur totum universum.* Enfin, les verités de fait elles-mêmes ou notions individuelles dépendent chacune d'une série de rapports infinis. Et Dieu seul peut voir la série tout entière et pourquoi il connaît seul les vérités contingentes à priori et suit leur certitude autrement que par l'expérience. *Neque ulla est veritas facti seu rerum individualium quin ab infiinitarum rationum serie dependeat.*

Ces notions générales, d'un caractère si élevé, Leibniz les applique aussitôt à la question du nécessaire et du contingent, et les explique par des analogies tirées des mathématiques. Celles entre autres des commensurables et des incommensurables. Cette idée très neuve et très heureuse lui sert à expliquer leur nature. Leibniz nous offre ainsi ce résultat singulier. Il a résolu le problème théorique de leur accord, il a parfaitement expliqué le lien, montré les deux bouts de la chaîne, mais le sentiment interne de la liberté lui manque, il en fait la spontanéité de l'intelligence, *spontaneitas intelligentis* : c'est une liberté qui est dans la tête plutôt que dans le cœur. Il ne se sent pas, il se conçoit libre ; il comprend, il ne pratique pas la liberté.

Ainsi, c'est le sens de la liberté qui manque à Leibniz.

Je me demande, en effet, si cette philosophie, qui voit et qui met l'infini partout, est favorable à l'action et à la liberté.

L'infinité des séries infinies de pensées que Leibniz découvre dans l'âme humaine est de nature à arrêter son action bien plutôt qu'à en seconder l'élan. L'homme, ainsi placé en face de l'infini, ne pourrait se déterminer à agir ; car, dans son élan lui-même entre une infinité de séries d'idées qui se combattent et s'équilibrent. Si c'est la plus forte qui l'emporte toujours, c'est fatal et mécanique ; ce n'est pas libre.

Sans doute, la grande différence entre l'être brute et l'être moral, c'est que le premier a une fin unique qu'il suit aveuglément. Le second en a plusieurs qui entrent en lutte et se combattent; et bien qu'il n'y en ait qu'une qui soit absolument bonne et certaine, il peut embrasser les autres. Mais que sera-ce si c'est ainsi à l'infini?

Ainsi, Leibniz a échoué sur la question de la liberté. — Ce reproche est le seul fondé peut-être de tous ceux qu'on lui adresse, et encore il faut bien s'entendre à ce sujet. Car, c'est lui qui a, d'un autre côté, le plus nettement marqué la distinction du nécessaire et du contingent, des vérités nécessaires et contingentes. C'est donc lui qui est le mieux sorti de ce labyrinthe fameux du libre et du nécessaire. La comparaison des vérités nécessaires et contingentes avec les commensurables et les incommensurables est, sans contredit, ce qu'on a dit de mieux pour en sortir. Nous diviserons donc ce reproche en deux parties égales : ce qui concerne la liberté divine et la liberté humaine. Or, sur le premier point, Leibniz, en théodicée, sort victorieux de la lutte. L'idée de Dieu s'accommode très bien avec celle d'une nécessité morale, et Leibniz a très bien traité ce point difficile de la théodicée. Mais en est-il de même pour la liberté humaine? Évidemment non. Les analogies mathématiques ne suffisent pas pour trancher la question de savoir si l'homme est libre.

En rejetant le prétendu sentiment vif interne des cartésiens, il a affaibli la seule preuve tout-à-fait victorieuse, celle qui est tirée de la conscience.

En résumé, Leibniz confond la liberté avec la raison. Il met dans la volonté les inclinations qui en sont distinctes. Cette double erreur vicie tout son système.

Mais Leibniz n'en a pas moins pour toujours ruiné la liberté d'indifférence ou d'équilibre. Il a montré que, bien loin qu'elle soit le degré le plus élevé de la liberté, elle en est le plus infime. Qu'est-ce donc, en effet, que cette pure indifférence, sinon l'inertie spinoziste et l'état purement mécanique du minéral, l'état de la nature pris à ce point où elle n'est point la force déterminée, mais le fond vague de l'être, je ne sais quel centre de gravité immobile. A cette notion d'indifférence, Leibniz a substitué ce théorème : *libertas est quadratum voluntatis*; la liberté est la volonté réfléchie et se redoublant elle-même.

CHAPITRE IX

De l'usage et de l'abus de la loi de continuité en psychologie.

On doit regretter le mépris de la publicité qui fit que Leibniz garda dans ses papiers le livre des *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain.* On s'étonne quelquefois que le sensualisme ait triomphé au XVIII[e] siècle, et on ferait presque honneur à Locke du succès de son livre comme d'une victoire remportée sur Leibniz. Qu'on songe que l'on n'avait jusqu'en 1765 qu'une des pièces du procès, et qu'ayant le livre sans sa réfutation, on ne peut équitablement porter un jugement sur ce qui serait arrivé si les deux livres avaient été connus, le livre de Locke et celui de Leibniz.

Les *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* sont presque en entier une réfutation du sensualisme. J'ai essayé de montrer ce qu'il y a de nouveau et d'original dans la réfutation de Leibniz en rapprochant sa théorie sur les idées innées de celles de Descartes et de Kant. Mais le livre des *Nouveaux Essais* n'est pas seulement une victoire de la raison sur le sensualisme, c est aussi le premier germe d'une philosophie du sentiment. Et quand il fut publié cinquante ans après la mort de son auteur, il fit sensation en Allemagne : sûr indice que ce livre était écrit pour la postérité.

Toutefois, si la publicité donné par Raspe à ce document a servi à faire connaître et à répandre le véritable esprit de Leibniz, il est certain que la méthode qu'il emploie et le principe qu'il applique à l'âme sont encore peu connus. Je veux parler de sa méthode psychologique basée sur la loi de continuité et l'usage des petites perceptions. Quels que soient ses mérites, nous ne prétendons pas qu'il faille l'accepter sans examen et nous voulons, comme conclusion pratique à ces études sur la psychologie de Leibniz, en présenter la critique.

On croit trop souvent que la loi de continuité n'a eu d'influence que sur le progrès des sciences naturelles, où un disciple de Leibniz, Charles Bonnet, l'introduisit; mais il n'en est pas ainsi, et cette loi avait pour Leibniz une toute autre portée. La préface des *Nouveaux Essais* veut y fonder la psychologie tout entière. C'est là, dans la préface de ce livre qu'il y fait appel comme à la vraie méthode psychologique, en des termes qui ne permettent pas le doute.

Il ne peut être ici question que des applications de cette méthode; nous sommes en psychologie et c'est au point de vue psychologique seulement que nous avons à juger cette loi de la continuité. Nous présenterons seulement deux critiques qu'on peut lui adresser, la première relative au passage du corps à l'âme, de la matière à l'esprit où même des sens aux sentiments et des impressions corporelles aux sensations, passage que Descartes déclarait infranchissable et que Leibniz, après l'avoir nié d'abord, prétendait accomplir au moyen des petites perceptions. Notre seconde critique sera relative à cet autre passage plus sublime, plus impossible peut-être, passage du particulier à l'universel, du variable au permanent et, pour tout dire d'un mot, du fini l'infini que la raison seule peut accomplir et qui est la raison même. Critiquer la loi de continuité sur ces deux points, c'est à coup sûr la critiquer dans son essence même et lui demander son dernier mot sur les deux plus grands problèmes qu'ait jamais agités l'esprit humain.

Cette loi qui, dans sa généralité la plus haute, règle le passage d'un état à un autre, soit dans les sciences soit dans la nature, et comprend tous les cas du passage du petit au grand, de l'inégalité à l'égalité, du mouvement au repos, de ce qui change à ce qui demeure, des effets aux causes, de l'idéal au réel, du fini à l'infini, et réciproquement; cette loi qui, pour effectuer ce passage, part de la tendance à l'infini, et se fonde sur cette tendance naturelle pour soumettre ce dernier terme au calcul ou au raisonnement; cette méthode, justifiée par ses résultats, et qui s'appuie d'ailleurs sur un postulat de la raison; cette logique vivante, qui développe tout ensemble vie et lumière; « ce principe de l'ordre général, d'un grand usage dans le raisonnement absolu nécessaire en géométrie, et qui réussit encore dans la physique; » cette loi, qui est, en effet, l'expression du gouvernement de la raison dans la nature, et nous fait réellement passer des mathématiques à la physique, qui démontre sa

rigueur en géométrie, qui s'applique en physique, qui a été appliquée depuis par de grands naturalistes dans les sciences naturelles, qui l'a été par Leibniz à la science de l'âme, et qui est le grand principe de la physiologie; cette loi, n'est ni le panthéisme, puisqu'elle soutient la continuité de loi et non d'être entre le fini et l'infini, ni l'idéalisme, puisqu'elle nous fait passer de l'idéal au réel avec exactitude, ni le mécanisme puisqu'elle n'exclut pas les causes finales et qu'elle ne contredit pas le principe de la raison suffisante, mais qui est surtout harmonie, sagesse et raison; cette loi, dis-je, est la découverte fondamentale de Leibniz, et je ne m'étonne pas qu'il en parle avec un certain orgueil, comme d'une loi qu'il a, le premier, mise en lumière, dont, avant lui, on n'avait pas assez considéré la force, qui fait le lien de l'idéal et du réel, et qui peut enfin devenir un principe d'harmonie entre les deux.

Mais enfin, cette loi va être sommée de nous répondre à ces deux questions psychologiques si importantes: passe-t-on du corps à l'âme et les petites perceptions peuvent-elles opérer ce transport; passe-t-on du fini à l'infini et la raison est-elle une force capable d'effectuer ce passage? Commençons par la première de ces deux questions.

L'harmonie préétablie nous a légué un problème insoluble, ou du moins qui devait paraître tel en suivant la méthode spiritualiste de Descartes et de Leibniz: tracer deux zônes distinctes, l'une des actions et des passions des corps, l'autre des actions et des passions des âmes. Mettre un abîme entre eux, telle est la méthode de Leibniz et de tout spiritualiste qui admet la distinction de l'âme et du corps. Leibniz trouvait donc en psychologie cette difficulté insurmontable et cette alternative de laisser ces deux sphères parfaitement distinctes, parfaitement à part, et alors d'échouer comme Descartes sur le problème de leur union, ou bien, au contraire, de les rapprocher, les réunir après les avoir séparées et alors de risquer de les confondre. Qu'a fait Leibniz?

Il a rempli l'intervalle que lui-même avait creusé; et, ce qui n'est pas moins remarquable, il l'a rempli, et non de matière, mais d'esprit à l'état latent, en un mot d'un agent imperceptible et subtil.

C'est la loi de continuité qui a fait cette union; étudions donc sévèrement l'image qu'il en a donnée en psychologie.

Leibniz, en physique, était pour l'hypothèse d'un éther univer-

sel, partout répandu qui lui servait à expliquer toutes les actions des corps, toutes les augmentations de la puissance, toutes les ruptures et les rappels d'équilibre ou d'harmonie ; force centrifuge et centripète, pesanteur et élasticité, tension universelle et effort individuel, l'éther explique tout en physique.

On ne voit pas toutefois que Leibniz ait d'abord étendu son hypothèse cosmologique à la psychologie. Cette idée hardie ne pouvait naître que de la pression des circonstances et de la multiplicité des objections que rencontra son système de l'harmonie préétablie: Alors il décréta, dans la préface des *Nouveaux Essais*, que ce qui était vrai du monde l'était aussi des âmes, que si les corps nagent dans un éther qui les soutient, qui les pousse, qui résiste à leur action, les âmes elles-mêmes nagent dans un fluide éthéré, plus subtil, qui circule invisible, qui les poussé, qui les incline, qui est une source d'instincts, de sentiments et de lueurs. C'est tout ce fond non développé de l'âme humaine qu'il s'agit de développer et que la loi de continuité développe.

Or, que faut-il penser de cette application nouvelle de la loi de continuité ? Pour cela, il faut examiner à fond la nature et le mode de cette correspondance, et distinguer soigneusement l'usage et l'abus de cette loi.

Leibniz avait coutume de dire, pour mieux accuser sa pensée par une de ces formes paradoxales qu'il aimait, que le mouvement de son bras produisait quelque effet dans les étoiles fixes, mais qui diminuait en raison de la distance. En effet, tout étant plein un mouvement dans le plein devait se communiquer à toute distance. Et, de même, Leibniz prétendait qu'à toute impression, fût-elle même infiniment faible sur l'organe corporel, correspondait dans l'âme une petite sensation dont elle peut ne pas s'apercevoir, mais qui est pourtant réelle.

Je prétends que ce raisonnement de Leibniz, fondé sur une analogie, n'est pas exact. En fait, il n'est pas absurde de supposer que, pour produire sur nous une sensation, nos organes doivent être touchés avec un certain degré de force, que si ce degré de force n'est pas donné, la sensation ne peut naître, et qu'elle ne commence qu'à ce point où l'impression externe est arrivée au degré de force nécessaire pour produire la sensation dans l'organe. En fait aussi, l'impression sur l'organe et la sensation correspondante qui lui

succède dans l'âme ne doivent pas se confondre. Que toute force externe appliquée à nos sens corporels, si petite qu'elle soit d'ailleurs, y produise quelque impression, cela ne parait pas douteux, parce que, quand on dit force externe appliquée à nos sens corporels, on dit une chose qui agit peu ou beaucoup, suivant qu'elle est forte ou faible, et, par conséquent, quand cette chose qui agit s'applique à ce sur quoi elle doit agir, elle opérera toujours quelque effet. Mais qu'à cette légère action, produite sur les organes extérieurs de notre corps, corresponde toujours dans l'âme une sensation, quelle nécessité nous force à le croire? L'onde, le flot, dites-vous, usent légèrement l'air qui les entourent, et l'air mû par l'onde vient toucher l'oreille. Voilà qui est incontestable et vrai; il y a plus, je dis encore avec vous que non seulement l'onde, mais chaque goutte d'eau dont l'onde est composée remue à proportion de l'air qui l'entoure et la petite ondulation qui en résulte se communique au corps entier de l'air atmosphérique et ne vient pas seulement toucher mon oreille, mais elle effleure même celle des hommes les plus éloignés. Mais quoi de plus? S'en suit-il que cette affection de mon oreille sera sensible à mon âme, qu'elle sera une perception de mon âme? L'expérience démontre qu'il ne suffit pas que l'impression des choses externes sur les parties sensibles de notre corps n'ébranle que les filets les plus externes de la peau.

Il faut que le nerf entier en ressente quelque secousse, et que cette secousse, cet ébranlement soient communiqués au cerveau; et si la communication entre le nerf et le cerveau est interrompue, il n' y aura pas de sensation. Et vous voulez, chose mille fois plus inexplicable, que toute impulsion communiquée aux nerfs extérieurs, si petite qu'elle soit, suffise pour produire la quantité de mouvement nécessaire dans toute la longueur du nerf, et éveiller une sensation dans l'âme! Moi, je prétends, au contraire, qu'il faut déjà un certain degré de force pour que l'impression des sens externes soit portée jusqu'au centre nerveux, jusqu'au cerveau, à plus forte raison jusqu'à l'âme.

Il y a plus, et c'est ici qu'on voit le mieux cette fausse application de la loi de continuité que nous combattons ici. Quelle relation, demanderai-je à Leibniz, y a-t-il entre l'impression produite dans l'organe corporel et la perception correspondante de l'âme selon sa philosophie? Ce sont là deux choses de nature complètement

diverse : l'une ne peut être cause de l'autre ; l'une succède à l'autre ; il y a coexistence, mais il n'y a pas de relation, de cause à effet, de produit réel. Mais alors, pourquoi devrai-je percevoir toute impression, même la plus petite, formée dans mes organes extérieurs ? Ce ne sera pas par la loi de continuité, puisqu'entre l'impression et la perception il n'y a point de degrés, point d'échelle. Ce sont des choses de nature diverse ; la perception naît d'une toute autre source que de l'impression. Si donc la loi de continuité peut trouver place en cette matière, elle ne se manifestera en tout cas, que quant à la *série des impressions,* d'une part, et à la *série des perceptions* de l'autre. Elle servira à établir qu'il ne peut y avoir d'impressions fortes sans une foule de petites impressions plus faibles, et que, de même la perception forte est la résultante des petites perceptions qui l'ont précédée, elle doit passer par tous ces degrés intermédiaires avant d'arriver à ce degré de force. Tout ce que nous pouvons accorder à Leibniz, c'est que la loi de continuité s'applique séparément, d'une part, à la série des perceptions de l'âme, et, de l'autre, à la série des impressions du corps. Mais elle ne s'applique pas au passage de l'une à l'autre de ces deux séries de nature diverse. Et, en effet, si elle s'y applique, ce ne sera plus une harmonie préétablie, ce sera bien une continuité réelle effective ; disons mieux, une identité. Il n'y aura plus deux séries distinctes et, comme nous le prouverons, successives, mais une seule.

On ne comprend pas que Leibniz n'ait pas pris la chose de cet autre côté, qui avait du moins l'avantage de la mettre d'accord avec lui-même. Rien n'empêchait de supposer que la série des perceptions commence quand celle des degrés d'impression est déjà avancée, en sorte que la perception ne naît dans notre âme que quand nos organes ont reçu un certain degré de force. C'est là une loi de la nature qui ne peut se deviner ni être déduite à priori, et qui ne peut se constater que par la voie d'expérience.

Or, l'expérience consultée me répond qu'il est faux qu'à toute impulsion, même infinitésimale, des organes corporels, corresponde dans l'âme une perception ; que la perception n'apparait, au contraire, que si l'impression a acquis une certaine vigueur, et que ce degré de force peut-être plus grand ou moindre, suivant la délicatesse de l'organe.

J'accorde bien à Leibniz que, pour qu'il y ait perception, il n'est pas nécessaire qu'il y ait conscience, qu'il y a même continuellement des perceptions dont nous ne nous apercevons pas, parce que cette faculté de notre âme est distraite ou préoccupée ; mais, ce que je maintiens, c'est qu'il est nécessaire que je puisse m'en apercevoir quand j'y donne toute mon attention. Car, si je fixe mon attention sur ce point et que je ne puisse pas m'en apercevoir du tout, je n'ai pas le droit de les nier peut-être, mais assurément je n'ai pas celui de dire qu'elles existent.

Je sais bien que Leibniz peut répondre : vous dirigez mal l'attention; vous avez l'habitude de négliger ce qui est petit; il vous faut des perceptions de haut goût, vous ne sentez pas les autres. Tout cela est vrai et fait la différence du philosophe et de l'ignorant, de l'homme sans doute aussi et de la femme, mais toujours est-il que la sensibilité la plus exquise dont l'attention la plus soutenue ne saurait nous révéler l'existence, n'existera jamais pour le commun des hommes ; et les petites perceptions sont de ce genre.

Je crois qu'on pourrait éclaircir beaucoup ce difficile sujet et mettre enfin Leibniz d'accord avec le sens commun en établissant une distinction plus exacte entre les perceptions simplement petites, comme il les appelle, et les perceptions dont on ne s'aperçoit pas. Leibniz les confond ; il parle des unes et des autres comme si c'était une seule et même chose ; il faut cependant les distinguer soigneusement; et cette distinction a des conséquences très importantes en psychologie et pour la psychologie de l'esprit humain en général. Leibniz, lui-même, nous met d'ailleurs sur la voie de cette distinction qu'il n'a point faite; car il parle de perceptions insensibles; donc il devait distinguer la perception de la sensation : la perception qui peut exister sans conscience et la sensation qui ne peut exister sans conscience. Et alors, on ne peut plus les nier, car un défaut de réflexion n'est pas un argument. Mais ceci est de l'analyse psychologique; ce que fait Leibniz est de l'analyse mathématique à priori. Voilà ce que j'appelle l'abus de la loi de continuité. C'était, nous dit-on, pour sauver la perception des monades qui peut exister sans conscience. Notre distinction aura cet effet. Les perceptions non réfléchies seront celles dont nous ne nous apercevons pas, quelle qu'en soit la grandeur,

que nous ne savons pas avoir, à ce point que si on nous interrogeait sur leur existence, nous répondrions non, bien que nous les ayons. Les perceptions simplement petites, ne sont pas, par cela même, inaperçues. La petitesse des perceptions n'est qu'une des nombreuses circonstances qui nous empêchent de les apercevoir. Mais nous pouvons très-bien avoir de petites perceptions dont nous nous apercevons et qui ne sont, par conséquent, pas insensibles. Cela dépend de l'habileté, de l'habitude acquise, du degré de réflexion ou de sensibilité. Les petites perceptions n'entrent donc pas forcément dans la catégorie des perceptions non réfléchies. Elles sont tantôt dans une classe et tantôt dans l'autre. Je m'explique très-bien que Leibniz les confonde, mais la psychologie les distingue. Il peut se faire que des sensations d'une grande force ne soient pas réfléchies. Archimède, par exemple, n'entend pas le bruit d'une armée. Il faut donc distinguer soigneusement entre ces mots : impression, perception, sensation et aperception ou conscience, et, dans les perceptions, entre celles qui sont simplement petites et celles qui ne sont pas réfléchies. Car c'est le manque de réflexion bien plus que la petitesse qui nous empêche de nous en apercevoir.

En somme, c'est là le principal défaut de la psychologie de Leibniz. Leibniz n'a distingué en psychologie rationnelle que du petit au grand, parce que son principe de la loi de continuité ne lui permettait pas de distinguer autrement, ni autre chose. Mais il y a des distinctions plus fines, plus délicates, tout aussi nécessaires, qu'il n'a point faites. C'est faute de ces analyses poussées dans le détail qu'il a confondu les sentiments et les désirs, les affections et les passions, l'aperception pure et le sens intime, ou du moins qu'il ne les a pas assez nettement distingués (1).

(1) Ces défauts de sa psychologie se sont accusés dans Wolff, qui se contente de la vieille distinction entre les facultés inférieures et supérieures, rangeant dans la première classe le sens, l'imagination, la faculté poétique, le souvenir et la mémoire, et s'élevant aux secondes par des considérations sur l'attention et la réflexion. Ce n'est pas que la psychologie leibnizio-wolffienne ne soit très-supérieure à tous les essais antérieurs. Wolff a extrait de Leibniz une série de définitions qui ont leur usage dans la psychologie empirique. « La perception a la faculté de réunir des parties de perceptions composées. De là naît l'attention; quand elle est plus forte et ramenée sur elle-même, elle s'appelle réflexion. La représentation de l'objet acquiert par là la clarté qui lui manque. La comparaison des différents objets devenus clairs nous élève à l'entendement, qui est d'autant plus fort que la représentation de l'objet est plus claire. L'entendement n'admet rien de confus



Il est un autre passage que la loi de continuité doit aussi nous faire accomplir, passage de l'idéal au réel, du particulier à l'universel, du fini à l'infini. Ici, ce n'est plus simplement un rapport de coordination entre les sens et les objets, entre la perception et la sensation. C'est un rapport rationnel que la raison seule peut atteindre. C'est ce passage enfin que la loi de continuité doit seule nous faire accomplir et que Leibniz énonçait : « Les règles du fini réussissent aussi dans l'infini et *vise versa*.... c'est que tout se gouverne par la raison. » (1). C'est le principe du rationalisme, la confiance entière et absolue dans la raison pour saisir ce rapport et effectuer ce passage. On sent toute l'importance de la question que nous sommes amenés à poser ici. Ce n'est rien moins que la valeur et la légitimité de la raison qu'il s'agit d'examiner dans le système de Leibniz.

Et d'abord, le principe de son rationalisme est-il exact ? Est-il vrai que tout se gouverne par la raison comme le croyait Leibniz? Et en second lieu, la loi de la continuité est-elle la véritable loi de ce passage du fini à l'infini que la raison seule peut accomplir ? Nous sommes amenés à nous demander ici si la base de la philosophie de Leibniz est solide. Et, d'abord, quelle est, au juste, la valeur de cette loi qui lui sert de passage entre l'idéal et le réel, à savoir: « Les règles du fini réussissent aussi dans l'infini. C'est qué tout se gouverne par la raison. » Examinons en finissant cet énoncé capital du rationalisme leibnizien. Ici, on le conçoit, le

et d'embrouillé ; ce qui est confus vient des sens et de l'imagination ; mais cette faculté n'est jamais entièrement pure de tout mélange ; car si nous pouvions déduire à priori les phénomènes du monde des corps, des notions des substances simples, notre connaissance serait celle de Dieu et non de l'homme. » La raison, dernier degré de cette échelle, est la faculté de pénétrer l'accord et la liaison des vérités générales. Plus la liaison des vérités générales est grande, et plus les séries qui l'expriment ont de force et d'étendue, plus grande est la raison. La perception est l'accord de la pluralité : l'accord est la direction vers un but unique. Le plaisir est l'intuition d'une perfection vraie ou apparente. Le jugement nous apprend que l'objet est bon ou mauvais. Plus le jugement que nous portons sur la perfection est assuré, plus grand est le plaisir qu'on éprouve dans ces objets. Les perfections mêlées donnent des plaisirs mêlés. Telle est, en résumé, cette psychologie empirique de Wolff, empruntée pour la plus grande partie à Leibniz, et qui, si elle tombe en partie sous la critique générale qui atteint la psychologie leibnizienne, offre aussi des parties incontestables et vraies et est fondée sur des définitions déjà bien profondes de Leibniz.

(1) Leibniz, dans une lettre à Vaugnon.

grand nom de Leibniz ne peut lui être d'aucun secours. Nous n'admettons pas cette exception glorieuse qu'ayant découvert ce passage du fini à l'infini, il ait prouvé, comme Diogène à Zenon, pour le mouvement, que le passage existe en le franchissant. Ici, l'on conteste à Leibniz que sa découverte l'ait conduit hors du fini, on prétend que l'infini des mathématiques est un faux infini, et que les découvertes de Leibniz ne sont pas concluantes dans l'ordre purement rationnel. Et d'abord, même en mathématique, où il semble que cette loi soit absolument incontestable et vraie, elle est fausse dans beaucoup de cas, à ce point qu'on peut dire, dans l'état de la science actuelle, que les règles du fini ne réussissent pas toujours dans l'infini. On pourrait en citer des exemples que les mathématiciens eux-mêmes ont donnés ainsi. On donne des énoncés de mathématiques où l'on a soin d'ajouter: « Cela est ainsi si la fonction est finie et discontinue; mais si elle est infinie et continue, c'est tout autre chose. » Entre le fini et l'infini, il y a un abîme et la conclusion de l'un à l'autre ne va pas toute seule. Il y a telles séries, les séries semi-convergentes par exemple, où l'infini introduit des propriétés singulières et contraires à celles du fini; la loi de Leibniz a donc besoin d'être restreinte, même en mathématiques, et son énoncé est beaucoup trop général. Il y a des cas où le passage a lieu, mais il y en a d'autres où il est impossible. En un mot, du fini à l'infini, il y a des analogies et des contrastes. Leibniz voit surtout les premières et néglige les seconds.

Mais, quand même cette loi de la continuité réussirait toujours dans les mathématiques, où il ne s'agit que du plus ou du moins, ce ne serait pas une raison pour qu'elle réussit en métaphysique; pour que ce qui est vrai des quantités le soit des qualités et qu'on puisse appliquer aux semblables ce qui est vrai des égaux. Quelle que soit donc l'incontestable utilité de la loi de continuité dans les mathématiques, on peut en contester la valeur en métaphysique; rien ne prouve que ce ne soit pas par transcendance ou par une voie d'éminence que l'homme s'élève aux premiers principes. Il y a deux analyses, dit Leibniz, *una per gradus, altera per saltus.* (1) Le saut qu'il veut éviter est peut-être dans les conditions de l'esprit; il faut peut être que la raison s'élance à toute distance et que, du rapport de quelques points disséminés dans l'espace,

(1) Lettre à Hugens.

elle conclue à celui de tous les points possibles ; et c'est même là sans doute, le secret du calcul de l'infini.

Or, tout ce que nous avons dit pour le passage du fini à l'infini, nous le disons aussi pour le passage de l'idéal au réel. Ici, de même, la loi de continuité, qui règle ce passage, a besoin d'être restreinte. Il y a des exceptions, de très graves exceptions. Je prends pour exemple la logique et la psychologie. Leibniz a une tendance à les identifier. Leibniz veut tout ramener à la raison, donc à la logique ; mais la nature et l'âme, pourrait-on lui dire, ont leurs raisons que la logique ne connait pas. Il en est de même aussi de cette forme spéciale du procédé que nous étudions, qui règle le passage du particulier à l'universel et que l'on appelle l'induction. Là aussi, il y a des qualités communicables et des propriétés incommunicables dépendant de la distinction radicale du fini et de l'infini.

La loi de continuité, qui gouverne la raison, suivant Leibniz, est donc une loi qui régit uniquement le passage du *petit au grand*, sans tenir compte des différences spécifiques; or, si la science des quantités n'a pas à s'occuper d'autres choses que du plus et du moins, du petit et du grand, la philosophie et la science de l'âme s'occupent aussi des qualités et des espèces. Leibniz a donc proposé la loi de continuité d'une manière trop générale quand il en fait une gradation entre les êtres, tandis qu'elle doit être restreinte à chaque espèce. Entre une espèce et une autre il n'y a pas de gradation, mais un saut. Entre la matière brute et le sentiment, entre le sentiment et l'intelligence il y a une distance qui ne se peut franchir que par saut, et à plus forte raison entre la nature contingente et l'être seul nécessaire. Irons-nous après cela, en dépit de la loi de Leibniz, qui porte *que tout se gouverne par la raison*, opposer cette négation radicale qui porte que *rien ne se gouverne par la raison?* Evidemment non. Sans doute Leibniz, plus d'un siècle avant Cuvier, et par un défaut de classification, a pu étendre trop loin sa loi entre les différents règnes. Jamais l'expérience ne le démontrera ; et, quant au raisonnement, il prouve que si, par continuité, on entend qu'entre les deux classes d'êtres de la même espèce il y a une différence infiniment petite, on irait à l'absurde. Il n'existe pas de telle différence dans la nature. Si, au contraire, on entend par loi de continuité que les différences sont

aussi petites que possible, elle prend un sens raisonnable et nous l'admettons dans ce sens, mais dans ce sens là seulement. Nous admettons avec Leibniz une nature qui n'est point avare et qui fournit toutes les classes d'animaux qui peuvent exister. Nous croyons avec lui et contre Descartes que la matière ne peut pas prendre successivement toutes les formes, ce qui serait une continuité panthéistique et confuse, mais qu'elle n'en prend que certaines, déterminées d'avance par cet ordre du monde et par l'économie du souverain Architecte; qu'en un mot, chaque animal est soumis à certaines conditions d'existence, telles que la perception, l'absence de douleur interne, l'individualité harmonique et le cercle conservateur et reproducteur de ses fonctions. Il est clair, par conséquent, que tout agrégat quelconque d'atomes n'est pas propre à constituer un animal, une organisation; il peut, il doit même y avoir une gradation entre ces agrégats, et des lois d'ordre et de sagesse dans leur composition, mais non pas une continuité telle, qu'entre l'un et l'autre, il ne reste la possibilité de mettre d'autres agrégats. Peut-il y avoir d'autres espèces possibles entre les espèces existantes? Voilà la question résolue négativement par Leibniz. Ces mêmes restrictions doivent être opposées à la loi de continuité en psychologie, où Leibniz en abuse plus tard pour supprimer l'abîme que lui-même avait creusé entre l'âme et le corps par son harmonie préétablie. Il voulut alors le combler au moyen des petites perceptions: élément tout nouveau dans ce procès et base d'une philosophie du sentiment. Mais Leibniz avait-il le droit de combler cet abîme qu'il avait creusé entre les impressions dans le corps et les perceptions, avait-il le droit de les réunir et de les confondre par sa loi de continuité?

Avait-il le droit surtout de déclarer que les règles du fini réussissent toujours dans l'infini, et que tout se gouverne par la raison? Evidemment, c'est là un grand *postulatum* que Kant lui contestera plus tard, que l'expérience ne prouvera jamais et que le raisonnement semble contredire. Que ce passage, en effet, s'accomplisse suivant une loi de continuité, dans les grandeurs où il ne s'agit que du plus ou du moins, je l'accorde; mais, qu'il s'effectue de même et toujours à coup sûr en métaphysique et en psychologie, je le nie. L'analyse mathématique n'y suffit point. Il y a des nuances plus délicates et plus subtiles dont la psychologie devra tenir

compte; il s'agit de qualité et non de quantité: un rapport de plus ou de moins ne suffit pas, et ces simplifications puissantes risquent de dépouiller l'âme de ce qui fait son individualité propre et son identité morale.



MORALE

CHAPITRE UNIQUE

J'ai hâte d'arriver à la morale et de prouver que ce couronnement de la science humaine ne manque pas à l'édifice que le génie de Leibniz avait entrepris de construire.

Il n'a pas, il est vrai, une éthique complète, et sa pensée ne s'est point traduite dans les longs développements que comporterait un traité de morale. Mais il a posé les principes dont ce traité n'eût été que la déduction, et un esprit logique peut aisément imaginer ce qu'eût été l'édifice sur le plan qu'en a tracé l'architecte.

Avant même d'avoir rencontré le plan et l'exposé de principes dont je parle, je n'ignorais pas que la morale ne pouvait être absente du monument scientifique élevé par Leibniz. J'avais vu ce grand homme la placer au sommet dans les projets d'encyclopédie, je l'avais vu ensuite, conduit par l'idée du Droit, qui fut longtemps sa pricipale étude, rechercher les bases scientifiques de la morale; je l'avais vu enfin déclarer qu'elle était une science par elle-même, indépendamment de Dieu, à la façon des mathématiques. Ma pensée s'était dès lors arrêtée sur ce principe rationnel qui fit trouver à Leibniz les bases de la morale et qui, par suite, lui permit de donner à l'éthique le rang et l'autorité d'une véritable science. C'est là ce qui différencie profondément les idées de Leibniz des idées de Descartes.

Pour Descartes, la morale ne pouvait avoir ce caractère scientifique, puisque Dieu en pouvait arbitrairement changer les lois. Pour Leibniz, au contraire, la morale était immuable et absolue, comme les propositions de la géomètrie. Pour l'un, c'était un code que pouvait modifier, à son gré, la volonté du législateur, pour l'autre c'était la vérité même qui s'imposait à la droite raison de l'homme et dont, par conséquent, ne pouvait s'écarter la souveraine raison de Dieu. En un mot, pour l'auteur du *Discours de la Méthode*, la morale n'avait de raison d'être que dans une volonté particulière de Dieu ; pour le philosophe que j'examine, elle ne pouvait ni ne pas être, ni être autrement qu'elle n'est.

Qu'on ne croie pas cependant que la morale de Leibniz fût sèche et froide comme ces sciences mathématiques auxquelles je viens de la comparer. Le principe de Leibniz était en Dieu ou plutôt était Dieu lui-même; et il partait de la bonté même de l'être souverain et de l'infinie perfection des opérations divines, comme on part dans les autres sciences des axiomes admis *à priori* par l'entendement.

Aussi voit-on découler de principes si hauts des conséquences admirables de hardiesse pour l'établissement de la morale. Bien des esprits ont depuis abandonné ces grandes pensées de la sagesse et de la bonté absolue se manifestant en toutes choses ; mais c'est faute d'avoir compris une si noble philosophie qu'on l'a accusée de n'être qu'un vain et chimérique optimisme. Pour ma part, en voyant tout ce dont elle a enrichi le patrimoine de l'esprit humain, même dans les sciences, je me prends à en vouloir singulièrement à l'auteur de *Candide* d'avoir confondu dans une même ironie l'optimisme stupide dont il nous a fait le tableau et cet optimisme plein de grandeur que nous trouvons dans la pensée de Leibniz.

Quant à Leibniz, je le voyais transporter dans les sciences les grands principes de la morale, et réciproquement ramener dans la morale les vrais principes des sciences, brisant ainsi les barrières qui existent entre ces deux ordres de connaissances humaines et montrant que les lois qui régissent les âmes sont identiques à celles qui gouvernent les intelligences. J'avais admiré qu'il eût introduit l'idée de perfection ou des causes finales dans cette partie des sciences mathématiques qui traite de la puissance de l'action et de la détermination. La dynamique, une science nouvelle avait pour point de départ, dans son esprit, des considérations du même ordre. Partout j'apercevais une loi de justice présidant aux recherches et aux inventions du sage, *lex justitiæ observanda in quærendo;* partout la félicité des hommes prise pour but suprême de ses efforts ; partout la préoccupation des principes de la vertu, de la justice mêlée aux investigations scientifiques; en fallait-il davantage pour être parfaitement certain à l'avance que Leibniz avait dû faire entrer dans ses projets un traité spécial de morale ?

Mais des recherches consciencieuses dans ses écrits m'avaient en outre prouvé que Leibniz ne s'en était pas tenu à ce pieux désir et

à des vues purement générales. Dès sa jeunesse, il étudiait la morale à Iéna au cours de Wegel : dans son encyclopédie, il lui réservait une place distincte, une place d'honneur, nous l'avons vu rechercher curieusement, dans les lettres de Descartes, jusqu'aux moindres traces de cette éthique que l'illustre philosophe avait toujours annoncée, mais que la peur des régents l'avait toujours empêché de donner. Plus tard nous le voyons travailler sur les définitions de morale dans le *Codex diplomaticus*, Voici enfin les paroles remarquables qu'il écrit à Pélisson.

« Je me souviens, que lorsque je m'étais attaché autrefois à établir des notions claires et expressives dans la morale, j'examinais une question assez difficile : comment il est possible que l'amitié ou la bienveillance puisse être détachée de tout intérêt, puisqu'il est manifeste d'ailleurs que notre propre bien, véritable ou imaginaire, est le but de toutes nos actions volontaires, et que c'est en cela que consiste la nature indispensable de la volonté. Mais lorsque j'eus reconnu qu'aimer n'est autre chose que trouver son propre plaisir et sa satisfaction personnelle dans la félicité ou dans la perfection d'autrui, la difficulté se dissipa d'abord, et il me fut aisé de comprendre comment le bien d'autrui est le nôtre, sans que nous aimions par intérêt; car tout ce que nous voulons par la seule satisfaction que nous en recevons sans avoir en vue aucune utilité qui nous en puisse naître, nous le voulons par soi-même et sans intérêt. »

Les études de morale ainsi rétablies par les faits et la question du souverain bien écartée, pour le moment, et réservée pour la *Théodicée* où elle est traitée en entier, je veux examiner deux questions : 1° Leibniz est-il partisan de l'eudémonisme ? 2° Quel résultat lui a donné l'idée de déduire la morale du principe de l'harmonie universelle ?

Je sais qu'il n'a pas manqué de gens en Allemagne qui ont fait de Leibniz un partisan de l'eudémonisme, de la morale du bien-être, de l'art d'être heureux. Rien n'est plus faux qu'une telle appréciation de ce grand homme.

Leibniz travaillait au bonheur des hommes, mais c'était en les rendant meilleurs. Sa belle définition de l'amour, qui n'est que le charme que l'on prend au bonheur d'autrui, son ardeur pour procurer le bien général, la tendance constante de sa philosophie,

qui est d'enseigner aux hommes les lois admirables du royaume des cieux et la grandeur de la suprème félicité que Dieu prépare à ses élus ; toutes ces raisons métaphysiques que l'histoire confirme en nous le montrant comme un vigoureux défenseur des principes de la morale contre Hobbes, Puffendorf et Spinoza, — toutes ces preuves, dis-je, sont déjà suffisantes non seulement pour détruire l'accusation qui voudrait en faire un sectateur des systèmes égoïstes, mais pour le ranger parmi les plus déterminés adversaires de cette philosophie. Mais ses remarques sur le livre de l'abbé Esprit (1) achèvent la démonstration. La tendance de Leibniz est directement contraire à celle de La Rochefoucauld, dont l'abbé Esprit n'était qu'une pâle copie.

Leibniz, cédant à de plus hautes inspirations, et les yeux fixés sur l'ordre universel, brise le ciel de plomb que l'égoïsme fait peser sur nos destinées. Il déclare qu'à ses yeux il n'y a pas de plus grand intérêt particulier que d'épouser l'intérêt général et qu'on ne se satisfait soi-même qu'en se plaisant à procurer les *vrais avantages* des hommes. Ce n'est pas qu'il condamne à priori l'amour de soi : « L'amour de soi-même est une passion très bonne et très pure, que l'auteur de la nature nous a donnée. » Et Leibniz rejette hardiment les noms odieux qu'on lui prodigue. Mais si l'amour de soi fait partie de notre félicité, l'amour d'autrui y entre aussi pour beaucoup. Et c'est ainsi qu'il a pu définir l'amour : le penchant de trouver du plaisir dans la félicité de ce qu'on aime. Voilà ce que l'abbé Esprit et La Rochefoucauld lui-même ne sentaient pas. Comment l'auraient-ils senti? L'abbé Esprit déclare la nature mauvaise et corrompue, incapable de tout bien, portée à tous les vices. Leibniz, au contraire, soutient que la nature, en ce qu'elle a de bon, est une grâce ordinaire de Dieu. Esprit, fidèle à son drapeau, qui est le mépris de l'homme, range, il est vrai, toutes les vertus sous les bandières des quatre vertus cardinales; mais c'est pour les conduire à une défaite préméditée. Leibniz les rétablit toutes en partant de quelques principes simples et féconds, qui préparent l'enchainement des vérités morales. Il ne fait pas de la science ; il rappelle simplement quelques définitions : qu'est-ce que l'amour? qu'est-ce que la justice? qu'est-ce que la sagesse?

(1) *De l'art de connaître les hommes.* Voyez ces remarques dans les Lettres et opuscules inédits de Leibniz.

qu'est-ce que le bonheur? — L'amour, nous le savons, est le charme que l'on trouve dans le bonheur d'autrui. La justice est l'amour du sage : *charitas sapientis*. La sagesse est la science de la félicité. Le bonheur est un contentement durable. Ce que j'admire, ce ne sont pas tant ces définitions elles mêmes, que l'esprit ou le sentiment qui les a dictées. Evidemment, l'homme qui définit la justice *charitas sapientis* est un sage; et celui qui appelle la sagesse la science du bonheur est heureux.

On se figure alors ce même homme rêvant une belle morale comme un art sublime digne de Phidias ou de Platon, où le plaisir ne soit que le sentiment de quelque perfection et l'utile la récompense de quelque vertu. Ainsi l'intime joie de l'amour se confond avec l'austère recherche de la justice ; ainsi la sagesse est le fondement du bonheur.

Concluons donc que la morale de Leibniz n'est ni utilitaire ni égoïste. Donner la raison pour base à la morale sans oublier ni exclure le légitime rôle des penchants et des sentiments, tel est le point de vue où se place le philosophe. Quelques mots résument cette doctrine élevée : la bonté de Dieu se traduisant dans le gouvernement de la raison universelle, tel est le principe. Le bonheur des hommes, tel est le résultat; la pratique de la justice, de cet amour du sage, comme il le dit lui-même, tel est le moyen.

C'est là, ce me semble, un assez beau point de départ pour cette morale qui n'est ni la morale utilitaire, ni la morale du bien-être et que j'appellerais volontiers la morale humanitaire, si nous ne vivions dans un temps qui déshonore les mots en dénaturant les idées.

Mais ce n'est point tout. Nous allons voir maintenant comment, de ces principes qui ne sont autres que ceux de l'*harmonie universelle*, Leibniz déduisait une morale complète.

Guidé par les pressentiments que faisaient naître en nous les considérations que nous venons d'émettre, nous devions nous demander si une telle morale, véritablement scientifique, existait quelque part dans les œuvres de Leibniz; et, dans cette pensée, nous nous mîmes à cette recherche avec une espérance que le succès a couronnée. Nous avons retrouvé, parmi ses travaux d'économie politique, les principes dogmatiquement formulés de cette morale fondée sur l'idée-mère de l'harmonie universelle. C'est

dans un écrit en langue allemande intitulé, *Grundriss des Bedenkens von aufrichtung einer societät Deutschland zu aufnehmen der Kunste und Wissenschaften* (1) que nous avons rencontré ce précieux document.

Ce morceau, écrit, d'après une indication de Leibniz, vers 1688, c'est à dire à l'époque de son premier voyage de Vienne en Italie, est très intéressant au point de vue moral et économique. L'amour du bien public y domine et, avec des idées très pratiques, un côté d'utopie morale et religieuse qui est propre à ce grand homme. On rirait aujourd'hui de le voir invoquer pour ses plans manufacturiers la gloire de Dieu, la paix d'une bonne conscience qui produit la santé par le contentement intime, par la liberté et le repos de l'âme; il recherche en un mot le ciel sur la terre, *cœlum in terris*.

Mais n'eussions-nous trouvé dans ce renseignement écrit de Leibniz que les déductions par lesquelles il fait découler la morale de son idée de l'harmonie, la joie d'une telle découverte eût suffi pour récompenser nos longues recherches. On y rencontre une série de définitions pour son éthique qui sont du plus grand prix. « Il y a, dit-il, de la morale et de la géométrie partout ». L'ouvrage dont nous parlons est le développement de cette belle pensée, et il tente d'établir une morale scientifique fondée en raison, reposant sur le sentiment de l'harmonie, c'est-à-dire sur la notion d'un équilibre parfait entre la force et la raison, équilibre sur lequel tout repose, depuis la conduite de l'individu jusqu'à la forme de l'État. Ainsi, dans l'esprit de Leibniz, l'universelle harmonie est un principe éthique.

Je résume brièvement toutes les divisions successives de ce curieux travail de Leibniz.

1° La bonne conscience, dit-il, est une joie du cœur espérant une félicité éternelle.

2° L'espérance est une foi en l'avenir, tandis que la foi est, pour ainsi dire, l'espérance du passé. Croire, c'est espérer que le passé est vrai. L'essence de l'une et de l'autre consiste à *penser pratiquement*, c'est-à-dire à agir comme si les choses étaient vraies. Croire en Dieu, espérer en lui, c'est croire que l'amour de Dieu nous a été offert en échange du nôtre, par l'intermédiaire de notre Seigneur

(1) Titre d'un manuscrit allemand de Leibniz sur un projet d'établissement en Allemagne d'une société des arts et des sciences, 1688. Ce manuscrit est inédit.

et médiateur, c'est espérer que si nous l'aimons de tout notre cœur, il en résultera une amitié inséparable, *amicitia vera et æterna*, dont nous goûterons les indicibles et immortelles douceurs dans la vie à venir.

3° L'espérance et la foi sont basées sur l'amour, et tous trois sur la connaissance. L'amour est la joie du cœur qui considère la beauté et l'excellence d'un autre cœur. Toute beauté consiste en harmonie et proportion. La beauté du sentiment, des choses qui ont la raison, consiste dans une proportion exacte entre la raison et la puissance ; tel est même en ce monde le fondement de la justice, de l'ordre, du mérite. C'est encore là dessus que repose la *forme de la République*. L'idéal du gouvernement, c'est en effet que la raison soit toujours le principe qui fasse agir le pouvoir, et que le pouvoir à son tour soit toujours au service des volontés de la raison.

Leibniz développe cette idée, et, partant de cette double définition de l'amour et de la beauté, il arrive à formuler ainsi les rapports de l'homme avec son créateur. L'amour de Dieu et du souverain bien consiste, dit-il, dans la joie incroyable que l'on puise (même ici-bas et sans vision béatifique) dans la considération de sa beauté, de sa proportion, c'est-à-dire de l'infinité de sa toute-puissance et de sa toute-sagesse.

4° La connaissance de ces perfections, affermit la foi, développe l'espérance et excite l'amour. La foi elle-même repose sur le sentiment de l'universelle harmonie. Dieu s'est révélé à nous par la foi et nous a montré assez de sa beauté pour nous porter à l'aimer sans cependant se manifester au point de violenter notre volonté libre. L'espérance découle de la foi, car la notion de la toute puissance unie à la toute beauté nous donne lieu de compter qu'il rendra éternellement heureux ceux qui l'auront aimé.

5° La *pensée pratique* de Leibniz *practice denken*, (1) comme la raison pratique de Kant, consiste à agir comme s'il était vrai que Dieu nous aime. Aimer Dieu, c'est vouloir pratiquement ce qu'il veut. La réalité de l'amour consistant à faire ce qu'aime l'objet aimé, il faut savoir ce que Dieu aime. La connaissance qui nous donne le pourquoi de notre amour pour lui nous en donne aussi le comment.

(1) Ce sont les mots qu'emploie Leibniz et la définition qu'il a donnée.

La démonstration de l'existence de Dieu est nécessaire, suivant Leibniz, pour l'établissement de la morale. La réciproque est vraie suivant lui: la morale est nécessaire à la preuve de Dieu.

6° La *connaissance de la nature divine* ne peut venir que de la démonstration de son existence, fondée, dit-il, sur le principe de causalité. Dieu est la suprême raison des choses, la suprême puissance et la suprême sagesse: *ultima ratio rerum, potentia et harmonia maxima*. L'universelle harmonie ajoute Leibniz, est la cause de l'amour comme elle est le fondement de la foi.

Est-il possible de mieux montrer la force de ce principe moral auquel il ramène tout et d'après lequel il mesure même les vertus inspirées? C'est donc un principe éthique très compréhensif qui lui sert de règle de proportion. Il serait curieux de rapprocher cette mesure morale de celle d'Aristote et de Herbart.

7° La charité, c'est l'amour de Dieu par dessus toute chose. D'un tel amour découle la vraie contrition. Aimer le bien public et l'harmonie universelle, ou, ce qui est la même chose, comprendre la gloire de Dieu et, autant qu'il est en soi, concourir à cette universelle harmonie, tel est le but de l'homme moral. Harmonie et gloire de Dieu, dit-il, sont choses unies et inséparables, comme le corps et son ombre, comme le rayon direct et le rayon reflexe. Les créatures ne sont que des miroirs ou reflecteurs, multipliant à l'infini les rayons de l'harmonie absolue. La vision béatifique est une concentration de la beauté infinie en un point de l'âme, semblable à ces faisceaux de rayons que ramasse, sur un point unique, un système de miroirs ardents.

8° En quoi consistent l'amour de Dieu par dessus toute chose, la contrition et la béatitude éternelle?

A saisir la beauté de Dieu, à comprendre et à refléter sur autrui l'universelle harmonie. Ici encore il y a une loi de proportion; c'est proportionnellement à sa puissance et à ses facultés que chacun doit éclairer les hommes et les autres créatures; quant à ceux qui ont un moindre degré de raison et de pouvoir, ils seront dans l'ordre en servant d'instrument aux intelligences et aux puissances morales d'un ordre plus élevé.

9° Rien n'est pire que la corruption de ce qui est excellent; que la dégradation du bien, pourri, pour ainsi dire, dans sa propre torpeur. C'est presque littéralement un texte de l'Écriture.

10° Il y a diverses manières d'honorer Dieu : les bonnes paroles, les bonnes pensées, la bonnes œuvres. L'amour vaut mieux que la foi simple ; l'obéissance que le sacrifice et les louanges. Nous pensons donc adorer Dieu comme orateurs, comme prêtres, comme philosophes, soit que nous appliquions l'effort de nos facultés à l'étude de la nature, à la morale ou à la politique.

Ces divers ordres se superposent les uns aux autres dans une classification hiérarchique. Autrefois, tout cela était réuni sur la tête des prêtres, lesquels étaient philosophes et directeurs des affaires publiques; orateurs par la parole et pontifes par les cérémonies.

11° Ils adorent Dieu en philosophes, ceux qui découvrent une nouvelle harmonie dans la nature ou dans l'art.

12° Une découverte fait plus pour l'honneur de Dieu que mille sermons, poëmes ou homélies. Idée très particulière à Leibniz qui considère les empiriques ou expérimentateurs comme des historiens, et les théoriciens comme de véritables poëtes : les premiers fournissant des expériences certaines, les seconds des hypothèses apparentes, conformes à la nature et à l'expérience; les uns et les autres, par leur accord, honorant la sagesse de Dieu.

13° Leibniz conclut que la troisième manière d'honorer Dieu, celle des moralistes et des politiques, est la plus parfaite, car ceux là ne se contentent pas de rechercher dans la nature l'éclat de la beauté de Dieu, mais ils s'efforcent de l'imiter.

14° La félicité du genre humain n'est pas impossible; elle serait facile si les hommes s'entendaient. Puisque nous ne pouvons pas ce que nous voulons, il faut vouloir ce que nous pouvons; l'idéal de la vérité complète serait d'unir, dans un heureux accord, les hommes de la théorie et les hommes de la pratique.

15° Leibniz aborde enfin son système économique et j'y rencontre cette belle définition des manufactures : ce sont, dit-il, des aumônes constantes et continues qui croissent sans fin, qui se multiplient par elles-mêmes et qui peuvent servir à des milliers d'hommes.

Nous ne suivrons pas plus loin le travail de Leibniz dans l'ouvrage que nous citons. Le reste est étranger à la thèse que nous traitons dans ce chapitre.

Ainsi, il y a une morale fondée sur le grand principe de l'harmonie universelle, et cette morale est encore la plus belle et la plus noble de toutes celles qu'ait vues le XVII[e] siècle. La généralité de ses règles, la beauté de ses applications, le caractère religieux de ses dogmes en font un système comparable à celui de Kant. J'ajouterai qu'ici les rapports entre les deux morales sont évidents. Leibniz, avant Kant, avait donné pour règle à nos actions le principe de la plus grande universalité; et, pour condition à la possibilité d'une harmonie parfaite du bonheur et de la moralité, l'idée de Dieu ou d'une cause morale du monde. C'est le fond de l'optimisme, c'est la plus haute tendance de sa morale.

La question du souverain bien, qui avait agité les écoles de la Grèce et qui les avait divisées en tant de sectes, est traitée de même par Leibniz et par Kant, et c'est à la solution stoïcienne qu'ils inclinent l'un et l'autre. Pour tous deux, cette question dépend des lois universelles de l'harmonie, et ces lois elles-mêmes ne s'expliquent pas sans le concours d'une cause infiniment sage qui y préside. La raison pratique apparaît déjà dans Leibniz comme un dogme sublime de la morale de l'harmonie. Mais il y a cette différence entre Leibniz et Kant, qu'au fond Kant ne peut accorder une objectivité véritable à ces principes du devoir et de l'harmonie invoqués par lui. Ce jugement même que nous portons sur l'existence de Dieu, comme condition nécessaire de la possibilité du souverain bien, a-t-il véritablement une valeur objective ? La raison a-t-elle bien le droit de décider que l'harmonie universelle est un principe hors de nous et en Dieu ? Evidemment non, pour Kant. Oui, pour Leibniz.

Cette objectivité des vérités éternelles qu'il a toujours défendue avec Platon et avec saint Augustin, cette conception de l'harmonie n'est donc pas purement idéale et elle est vraiment la somme de la moralité. Je suis frappé d'une autre différence entre ces deux morales, c'est que Kant, qui a commis une faute de logique en rattachant la morale stoïcienne à son scepticisme, a cependant bien plus l'âme stoïque que Leibniz, qui a pourtant retrouvé la science stoïcienne par la force de son principe de l'optimisme et de la connexion universelle. Aussi, tandis que Kant, dans son anthropologie, a parlé de l'homme avec une dureté sauvage qui répugnait à Gœthe, Leibniz au contraire se livre ici à cet amour

d'un sage qui est la vraie philanthropie, et il nous paraît bien plus près de la Grèce antique par la sérénité.

Leibniz a donc aussi travaillé sur la morale : ses œuvres ont un sens, non seulement pour le développement intellectuel, mais pour la culture *morale* de l'humanité ; déjà Biedermann, dans un livre sur la *Vie des Allemands* au XVIII[e] siècle a fait ressortir ce côté pratique du génie de Leibniz et montre, à côté des sublimes spéculations du savant, la préoccupation constante de l'application extérieure.

L'historien, le jurisconsulte, l'économiste et le moraliste ne sont pas moins grands dans Leibniz que le mathématicien et le philosophe ; ils se coudoient, pour ainsi dire, dans sa vie et doivent rester unis dans son œuvre. Ses derniers écrits, dont on ignorait l'existence et qui datent de la période de Vienne, sont presque tous des travaux de philosophie morale et positive, appliquée aux sciences, aux arts, aux fondations utiles et même au commerce et à l'industrie ; à mesure qu'il avançait en âge, il semble avoir mieux senti le vide de la philosophie pure, et a éprouvé de plus en plus le besoin d'une philosophie pratique, d'une doctrine se traduisant en actes. Ne venons-nous pas de voir qu'il le dit lui-même ? Les actions valent mieux que les paroles, et le meilleur moyen de comprendre et d'adorer Dieu, c'est d'imiter ce bienfaiteur universel.

THÉODICÉE

CHAPITRE UNIQUE

La Théodicée est l'œuvre qui a couronné la carrière de Leibniz. J'en ai renoué les chaînons perdus, je l'ai montrée en germe avant 1672(1). Je ne parlerai pas ici de la science théologique de l'auteur, de sa connaissance des controverses, de son horreur pour les sectes qui éclatent à chaque page de cet écrit. Je me demande ce qu'il est, pris dans son ensemble, toute question de parti mise à part. Je rougirais de discuter la bonne foi de l'auteur, mais il ne sera pas inu tile, en terminant, de constater sa science. De même que les *Nouveaux Essais*, la *Théodicée* est un livre populaire, il est écrit tout entier pour réfuter Bayle, comme les *Nouveaux Essais* le sont pour réfuter Locke. Les mêmes inconvénients, les mêmes lacunes sont à signaler dans l'un et l'autre de ces écrits. Leibniz suit son adversaire pas à pas, et le développement de ses idées est subordonné à celles du plus sceptique et du plus épisodique des écrivains. Mais combien ces lacunes et ces inconvénients sont rachetés par des mérites de premier ordre, par cette défense de la religion naturelle, déjà très affaiblie du temps de Leibniz, par ce discours de la *conformité de la foi et de la raisou,* par cette intervention de la critique et de l'histoire qui lui font, à propos de l'ancienne erreur des deux principes, vérifier une conjecture sur l'histoire reculée des peuples par ce mélange d'édification et de curiosité qui recouvre un fond scientifique dont on ne voit pas toujours assez la solidité.

Cet ouvrage, fait par lambeaux à la sollicitation de la reine de Prusse, est sur des sujets, comme il le dit, qui l'avaient occupé dès sa jeunesse et qu'il avait complètement approfondis. Et les deux solutions, celle de sa jeunesse et celle de son dernier ouvrage sont

(1) Voir le chapitre III de la première partie.

conformes. Je n'ai donc point à y revenir dans le détail, mais seulement pour marquer les points nouveaux et caractéristiques. Le livre produisit un effet extraordinaire sur les personnes de toutes les confessions et de tous les pays, depuis les princes et les princesses jusqu'aux savants de profession. La raison, depuis l'antiquité, ne parlait plus le langage du dialogue entre Sextus et Antoine et, dans l'antiquité, où trouver cet emploi si nouveau de l'érudition et de la critique, ces vues si belles et si neuves sur la philosophie de l'histoire et des religions ?

Mais nous ne nous arrêterons pas à discuter les doutes émis par Pfaff et Leclère sur le caractère sérieux de cet écrit, ni ceux sur son authenticité qu'a rapportés Thomsen en les réfutant, et nous examinerons successivement les points suivants : 1° les preuves de Dieu, 2° les attributs, 3° la création, 4° l'optimisme, et surtout le fond scientifique de l'optimisme.

Il semblerait que la monadologie dispensât presque son auteur de donner une démonstration en règle de l'existence de Dieu. Il n'est pas en effet de vérité que cette doctrine ait mieux mise en lumière. Telle était toutefois l'importance que Leibniz attachait à ce grand problème qu'il y est revenu à plusieurs reprises; après avoir, comme il le dit lui-même, « préparé son esprit par des recherches très exactes en ces sciences sévères qui sont la pierre de touche de nos pensées »; de là des solutions diverses qu'il emprunte, en les renouvelant, ou qu'il propose en son propre nom.

Et d'abord, partisan déclaré des idées innées, il accepte naturellement les preuves cartésiennes qui reposent toutes sur l'idée innée de l'infini ou du parfait. Il se préoccupe plus particulièrement de la troisième de ces preuves, dont le caracère essentiellement métaphysique avait droit de le satisfaire davantage. On sait que c'est le fameux argument ontologique de saint Anselme que Leibniz lui-même a résumé ainsi. « Dieu est un être qui possède toutes les perfections, et par conséquent l'existence qui est du nombre des perfections. Donc il existe. » Leibniz trouve le raisonnement en lui-même assez concluant et le défend contre les critiques : toutefois, il lui adresse un reproche, c'est d'aller trop vite et par suite d'être incomplet. Ce qu'il faudrait pour le compléter et le mettre à l'abri des objections, c'est établir d'abord que Dieu est possible. Car il y a un principe de logique qui défend de rien con-

clure de la définition au défini, avant d'avoir prouvé que la définition ne renferme rien de contradictoire. Fort de ce principe qu'il a grand soin de rappeler, Leibniz rétablit, en tête de l'argumentation tronquée de Descartes, cette proposition fondamentale : « si Dieu est possible.» Il ne lui reste donc plus qu'à démontrer cette possibilité et nous verrons tout à l'heure comment il se flatte d'y être parvenu, seul de tous les cartésiens, à l'aide de la caractéristique universelle.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner si Descartes avait bien réellement violé ou mis en oubli la règle de logique, invoquée ensuite par Leibniz. Il est au moins permis d'en douter quand on lit le passage suivant de la réponse aux secondes objections. « Encore que nous ne connaissions Dieu que bien imparfaitement, cela n'empêche pas qu'il ne soit certain que son existence est possible ou qu'elle ne renferme pas de contradiction..... et pour savoir qu'il n'y a point de répugnance que Dieu existe, il suffit que le peu que nous savons de Dieu, nous le sachions clairement et distinctement. » Un pareil texte est concluant, mais encore une fois nous ne voulons pas contester à Leibniz l'honneur d'avoir perfectionné l'argument cartésien, ne fût-ce qu'en lui donnant une forme plus régulière. Nous nous demanderons seulement si, même après avoir subi cette modification, la célèbre preuve ontologique est de nature à convaincre. On l'a fait remarquer, et, selon nous, avec beaucoup de justesse: de la combinaison de deux prémisses abstraites il ne peut sortir qu'une abstraction. Or c'est précisément le cas de cette démonstration tant vantée. J'y vois un syllogisme parfait, mais d'une valeur purement abstraite et logique, d'où sort un Dieu qui n'a rien de réel. De sorte qu'on serait tenté de conclure avec Kant : « Il s'en faut de beaucoup que Leibniz ait fait ce dont il se flattait et qu'il soit parvenu à connaître *a priori* la possibilité d'un être idéal si élevé. Dans cette célèbre preuve ontologique de l'existence d'un Être suprême, tout travail est perdu, et un homme n'augmentera pas plus ses connaissances par de simples idées, qu'un négociant n'augmenterait sa fortune, en ajoutant quelques zéros à l'état de sa caisse. »

On le voit, Leibniz a confondu le domaine de la logique avec celui de la métaphysique. Une pareille méprise s'explique jusqu'à un certain point chez un philosophe qui regardait la vraie méta

physique comme différant peu de la vraie logique *(Discours sur la démonstration de l'existence de Dieu)* et l'on ne saurait contester la grandeur et la nouveauté de cette vue, surtout quand on en connait le principe, énoncé par Leibniz de la manière suivante : « Le même Dieu qui est la somme de tous les biens est aussi le principe de toutes les connaissances. » Ainsi fondée et expliquée, la théorie peut-être admise : toutefois nous avons dû signaler en passant l'espèce d'écart où elle a entrainé son auteur.

Une autre preuve métaphysique, renouvelée par Leibniz avec plus de bonheur que la précédente, est celle qui se tire immédiatement de l'ensemble des vérités éternelles nécessaires. N'est-il pas en effet de la dernière évidence que ces vérités exigent une raison qui les conçoive éternellement, un principe qui les fixe, un sujet qui les soutienne et leur donne leur réalité ? Or ce principe supérieur auquel il convient de les rapporter c'est Dieu même. Tel est en résumé le fond de cette démonstration qui est toute platonicienne. A en croire Tiedemann, Leibniz l'aurait tirée de l'arabe Thophaïl, dont il avait lu le livre qui « en général ne lui avait pas paru mauvais ». On ne voit pas pourquoi Leibniz aurait été puiser à cette source lointaine ; il paraît plus naturel qu'il se soit adressé à Platon lui-même qu'il loue dans un endroit (*Epistola ad Hanschium*) d'avoir conçu l'entendement divin comme la région des idées. Quoiqu'il en soit, Leibniz ne s'est pas contenté de reproduire cet argument, il lui a donné une force et une profondeur nouvelles en établissant que les vérités nécessaires ont non seulement en Dieu le principe de leur réalité, mais celui de leur possibilité même.

Leibniz ne s'en est pas tenu aux preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, bien qu'il s'y soit attaché de préférence aux autres. « Je crois, dit-il, que presque tous les moyens qu'on a employés pour prouver l'existence de Dieu sont bons et pourraient servir si on les perfectionnait et je ne suis nullement d'avis qu'on doive négliger celui qui se tire de l'ordre des choses *(Nouveaux Essais* IV. *Ch.* 10). Ce reproche de négligence paraît atteindre Descartes, qu'on a accusé quelquefois dans les termes les plus amers d'avoir dédaigné toute preuve cosmologique ou à posteriori. M. de Gérando, entre autres, s'est montré impitoyable. Peut-être n'avait-il pas pris garde qu'au moment où Descartes essaie de

démontrer l'existence de Dieu, il est encore en plein dans son doute méthodique et par conséquent dans l'impuissance d'en appeler au monde extérieur, qui, à ce moment, n'existe plus pour lui. Il est certain du moins, que justifiable ou non, il y avait là une lacune et nous devons savoir gré à Leibniz de l'avoir comblée. Présenté par lui, l'argument tiré de l'ordre des choses a une force toute particulière grâce au système des monades et de l'harmonie préétablie. Jamais on n'avait mis dans un jour si éclatant l'admirable concordance de tous les êtres entre eux qui atteste et proclame une intelligence souverainement ordonnatrice.

Une preuve qui a plus d'un rapport avec la précédente est la preuve *a contingentia mundi*. Leibniz veut démontrer que tout dans le monde est contingent et a par conséquent besoin d'être rapporté à un principe nécessaire; et il donne pour exemple les lois du mouvement qu'il a découvertes, nous dit-il, en se fondant, non pas sur un principe d'une nécessité géométrique comme le croyait Spinoza, mais sur un principe de convenance qui rattache bien fortement le monde à son auteur. « Ces considérations font bien voir que les lois de la nature qui règlent les mouvements ne sont ni tout à fait nécessaires, ni entièrement arbitraires. Le milieu qu'il y a à prendre, est qu'elles sont un choix de la plus parfaite sagesse. Et ce grand exemple des lois du mouvement fait voir le plus clairement du monde combien il y a de différence entre ces deux cas, savoir premièrement, une nécessité absolue, métaphysique ou géométrique, qu'on peut appeler aveugle, et qui ne dépend que des causes efficientes; en second lieu, une nécessité morale, qui vient du choix libre de la sagesse par rapport aux causes finales ». C'est cette preuve, tirée de la contingence des lois du mouvement, que Tiedemann a exposée dans sa critique, mais il ne parait pas l'avoir comprise, car il en fait la preuve d'Aristote et se sert pour démontrer Dieu d'après Leibniz du principe de l'égalité, de l'action, et de la réaction dans le monde. Arnauld, au contraire, reprochait à Leibniz d'avoir ruiné la preuve du premier moteur d'Aristote par son hypothèse de l'harmonie préétablie. Mais, quoiqu'on puisse disputer ici l'application qu'en a faite Tiedemann, le principe de Leibniz ne laisse pas d'être vrai et personne ne peut refuser d'admettre avec ce philosophe « que Dieu est la première raison des choses: car celles qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et

expérimentons sont contingentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire, étant manifeste que le temps, l'espace et la matière, unis et uniformes en eux-mêmes et indifférents à tout, pouvaient recevoir de tout autres mouvements, figures et dans un autre ordre. »

Nous arrivons enfin à la démonstration qui appartient en propre à Leibniz et qui est inséparable d'une de ses découvertes les plus précieuses et aussi les plus contestées celle de la caractéristique universelle. On se souvient que, pour Leibniz, Dieu est prouvé existant dès qu'il est prouvé possible. « J'avoue, dit-il, *(discours sur la Démonstration de l'existence de Dieu)* que Dieu a un grand avantage ici par dessus toutes les autres choses : car il suffit de prouver qu'il est possible pour prouver qu'il est, ce qui ne se rencontre pas autre part que je sache.» Il n'y a donc qu'une chose à faire c'est d'établir péremptoirement que la définition de Dieu ne renferme en soi rien de contradictoire. C'est précisément ce qu'entreprendra Leibniz, après avoir forcé « les plus habiles cartésiens à avouer ingénuement que la possibilité de Dieu était encore à démontrer. » Pour suivre le raisonnement de Leibniz dans sa rigueur mathématique, il faut se rappeler comment la nature de Dieu a été précédemment expliquée : « sa nature renferme tout ce qu'il y a de simple dans les choses ; » c'est-à dire que, pour trouver Dieu, il faut employer le procédé scientifique de l'analyse de l'infini qui obtient les formes par la suppression des limites et l'évanouissement des différences. De même, on arrive aux perfections infinies ou aux formes simples, dont l'ensemble est Dieu lui-même, par la négation de toutes limites. Dans cette conception de la divinité, prouver la possibilité de Dieu, c'est prouver l'harmonie de toutes les formes simples entre elles ou, ce qui revient au même, l'accord des vérités éternelles. Or Leibniz prétend obtenir ce résultat à l'aide de sa caractéristique universelle : « Je soutiens, dit-il, que toutes les formes simples sont compatibles entre elles ; c'est une proposition dont je ne saurais bien donner la démonstration sans expliquer au long les fondements de la caractéristique : mais, si elle est accordée, il s'ensuit que la nature de Dieu qui enferme toutes les formes simples absolument prises est possible. Or, ajoute-t-il, nous avons prouvé ci-dessus que Dieu est, pourvu qu'il soit possible ; donc il existe : ce qu'il fallait démontrer ». Après cela, Leibniz a le droit

de conclure à la lettre que ce qui est le fondement de sa caractéristique l'est aussi de la démonstration de l'existence de Dieu. Car les pensées simples sont les éléments de la caractéristique et les formes simples sont la source des choses. Telle est la démonstration qui est complète pour Leibniz et qui ne peut l'être pour nous. A défaut d'une solution, nous pouvons admirer du moins la manière dont le problème a été posé.

Nous venons de voir Leibniz épuiser en quelque sorte toutes les preuves de l'existence de Dieu, perfectionner les anciennes et en inventer de nouvelles, ne rien négliger en un mot pour faire briller cette grande vérité de toute la lumière de l'évidence. Il lui reste à déterminer la nature de cet être suprême qui vient de lui être révélé. Descartes avait reculé devant cette seconde partie de la tâche, comme effrayé des difficultés qu'il y rencontrait de toutes parts. Son disciple ne se montre pas si timide, et, persuadé que Dieu n'est qu'un vain mot, tant qu'il n'a pas reçu d'attributs distincts, il s'occupe de lui en chercher, sans craindre, comme certains philosophes, de dégrader la nature divine en la déterminant.

Rien n'est plus beau, plus fécond et plus simple à la fois que la méthode employée par Leibniz pour fixer les principaux attributs de la divinité. Il les déduit immédiatement et sans effort de la notion de cause suprême qui, nous l'avons vu, est au fond même de toute sa philosophie.« Il faut, dit il, que cette cause soit intelligente, car ce monde qui existe étant contingent et une infinité d'autres mondes étant également possibles et également prétendants à l'existence, pour ainsi dire, aussi bien que lui, il faut que la cause du monde ait eu égard ou relation à tous ces mondes possibles pour en déterminer un. Et cet égard ou rapport d'une substance existante à de simples possibilités ne peut être autre chose que l'entendement qui en a les idées, et en déterminer une ne peut être que l'acte de la volonté qui choisit. Et c'est la puissance de cette substance qui rend la volonté efficace.... Et cette cause intelligente doit être infinie de toutes les manières et absolument parfaite en puissance, en sagesse et en bonté, puisqu'elle va à tout ce qui est possible ; et, comme tout est lié, il n'y a pas lieu d'en admettre plus d'une. »

Nous voilà donc en possession d'un Dieu intelligent et libre, parfait en sagesse, en puissance et en bonté, que nous ne connaissons

pas seulement comme une formule abstraite, mais que nous pouvons chérir comme un père. S'il manquait encore quelque chose à cette déduction, il nous serait facile de compléter la liste des attributs de Dieu en fixant les conséquences du principe qui résume l'opinion de Leibniz sur la nature divine: « Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes; mais il les possède sans bornes ». On criera si l'on veut, à l'anthropomorphisme. Ce que je tiens pour assuré, c'est que le Dieu de Leibniz est un Dieu vivant et personnel qui se révèle à mon cœur aussi bien qu'à ma raison. Qu'on ne me parle plus du moteur immobile d'Aristote qui veut suspendre les sphères par l'attrait du souverain désirable et du souverain intelligible dont la pensée tourne sans cesse sur elle-même, indifférente aux actions des hommes ; je ne reconnais pas davantage la nature naturante de Spinoza, ni le Grand Etre de Newton, se déployant nécessairement dans l'espace et dans le temps, au risque de tomber dans la vie mobile des univers. Le Dieu de Descartes lui même ne me satisfait pas complètement. Le dirai-je? Il m'inspire plus de terreur que d'amour. Le Dieu de Leibniz m'attire d'avantage et c'est avec plus de confiance que je m'approche de ce Monarque de la meilleure des Républiques.

Après s'être fait de la divinité une idée aussi sublime et aussi juste. Leibniz pouvait aborder sans crainte le problème de la création. Il lui était presque impossible de s'égarer et la véritable solution lui était pour ainsi dire imposée à l'avance. A moins de se mettre en contradiction avec lui-même, il devait considérer la création comme un acte libre, accompagné de conscience et de réflexion. Son opinion là dessus n'est pas douteuse, et cependant on a trouvé moyen de le rendre suspect de panthéisme, en interprêtant à faux quelques unes de ses expressions. Nous n'entrerons donc pas ici dans l'examen de cette question qui n'aurait pas dû être posée sérieusement : Leibniz est-il réellement partisan de la théorie alexandrine de l'émanation? (1)

Pour le moment, nous avons hâte d'arriver à l'examen de l'optimisme qui se rattache étroitement au dogme de la création et qui est le fond même de la *Théodicée*. Le système tout entier reprend un principe très simple, déduit naturellement des attributs

(1) Voir les raisons invoquées par Tiedemann à l'appui de cette thèse.

moraux de Dieu : « La suprême sagesse jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie ne peut manquer de choisir le meilleur. » Donc, *à priori* et par la seule considération de la sagesse et de la bonté divine, on est en droit d'affirmer que le monde est aussi parfait qu'il pouvait l'être.

Le raisonnement paraît inattaquable et, cependant, si l'on descend des hauteurs de la spéculation pour interroger l'univers, il semble que les objections naissent de tous les côtés à la fois. Nous examinerons rapidement les principales, nous proposant moins de considérer l'optimisme au point de vue moral, qu'à un autre point de vue qui sera indiqué tout à l'heure et qui jusqu'ici n'a pas été mis en lumière.

Les adversaires de Leibniz commencent par lui dire : « Dieu en créant le monde n'était pas libre, puisqu'il était obligé de créer le meilleur univers et que par conséquent les autres univers étaient impossibles ». Leibniz répond par une distinction à la fois ingénieuse et profonde entre la nécessité métaphysique et la nécessité morale, l'une absolue et excluant la possibilité du contraire, l'autre admettant et supposant même la possibilité du contraire, c'est-à-dire le choix et la liberté. « C'est la vraie liberté ajoute-t-il, et la plus parfaite de pouvoir user le mieux de son franc arbitre et d'exercer toujours ce pouvoir sans en être détourné ni par la force externe, ni par les passions internes, dont l'une fait l'esclavage des corps et les autres celui des âmes ».

Cette première difficulté écartée, il s'en élève une autre qu'on peut énoncer ainsi : si Dieu a choisi le meilleur univers possible, tout est infailliblement prévu et ordonne en vue de cette fin ; que devient alors la liberté humaine? Leibniz reproduit sa distinction entre les deux nécessités, mais cette fois avec moins de bonheur. La nécessité morale, lorsqu'on parle de l'homme, est presque inintelligible et en tout cas elle est contredite par le témoignage irrécusable du sens intime, dont Leibniz a fait trop bon marché.

Enfin une troisième objection, la plus populaire de toutes, est tirée de l'existence du mal. On sait avec quel talent et quel bonheur Voltaire s'est emparé de cette thèse, dans son roman de *Candide*. C'est un chef d'œuvre de raillerie, mais c'est loin d'être un chef d'œuvre d'argumentation. Il se pourrait même que Voltaire n'eût rien compris à l'optimisme. Ne dirait-on pas à l'entendre que

l'auteur de la *Théodicée* ait nié absolument toute espèce de mal, comme les Stoïciens niaient la douleur, comme les Eléates niaient le multiple? Il en est si éloigné qu'il ne songe pas même à transformer le mal en bien, comme on a pu le faire à l'aide d'interprétations forcées. Ce que soutient Leibniz, c'est, non pas la perfection absolue, mais la perfection relative, et encore sa théorie ne s'applique-t-elle ni aux individus, ni aux espèces mais uniquement à l'ensemble et à la durée totale de l'univers créé. Que devient dès lors l'argument de *Candide ?* Qu'on lise le passage suivant de Leibniz; c'est à coup sûr la meilleure réponse qu'on y puisse faire : « Il est contraire à la justice, disent les jurisconsultes, de porter un jugement avant d'avoir lu toute la Loi. Nous ne connaissons, nous autres hommes, qu'une faible partie de cette durée éternelle qu'il faut étendre à l'infini... Et pourtant, avec une si courte expérience, notre témérité ose se prononcer sur ce qui est immense et éternel, comme feraient des captifs au fond d'une prison, ou, si l'on veut, des hommes nés et élevés dans des mines de sel de la Thrace qui se persuaderaient qu'il n'y a dans le monde d'autres lumières que la faible lueur de ces lampes languissantes qui suffisent à peine à diriger leurs pas dans l'obscurité. » (*De rerum originatione radicali).*

Ainsi entendu, l'optimisme est une doctrine philosophique parfaitement admissible. Peut-être même suffirait-il à Leibniz de donner ces explications, pour se mettre à l'abri sinon de toute objection, au moins d'une réfutation radicale. Mais, dans l'ardeur de la discussion avec Bayle, il s'est laissé entraîner quelquefois à des systèmes de défense qui sont loin de valoir celui-là. C'est ainsi, par exemple, que, dans ce calcul des biens et des maux où il déploie les ressources d'une science universelle et la vigueur d'un puissant génie, il pose le principe suivant qui est évidemment faux : « *minus bonum habet rationem mali et minus malum rationem boni* ». C'est une application malheureuse de la loi de continuité transportée mal à propos de physique en théodicée. Cette confusion entre deux ordres de choses si nettement séparés est d'autant plus inexplicable de la part de Leibniz, qu'elle est blamée longuement dans un passage de la *Théodicée.* « On se trouve porté à croire, dit l'auteur, que ce qui est le meilleur dans le tout est le meilleur aussi qui soit possible dans chaque partie. On raisonne ainsi en géométrie quand il s'agit de *maximis*

et *minimis*. Mais la conséquence de la quantité à la qualité ne va pas toujours bien..... » et plus bas, dans un paragraphe plus explicite encore : « Cette différence entre la quantité et la qualité paraît ici dans notre cas la partie du court chemin entre les extrémités, est aussi le plus court chemin entre deux extrémités de cette partie, mais la partie du meilleur tout n'est pas nécessairement le meilleur, puisque la partie d'une belle chose n'est pas toujours belle, pouvant être tirée du tout, ou prise dans le tout, d'une manière irrégulière. Si la bonté et la beauté consistaient toujours dans quelque chose d'absolu et d'uniforme, comme l'étendue, la matière, l'or, l'eau et autres corps supposés homogènes ou similaires, il faudrait dire que la partie du bon et du beau serait belle et bonne comme le tout, puisqu'elle serait toujours ressemblante au tout : mais il n'en est pas ainsi dans les choses relatives. »

Il est impossible de mieux expliquer pourquoi la loi de continuité, applicable en physique, quand il s'agit de choses homogènes, est inapplicable en morale, où il est question de choses relatives et même hétérogènes. Il se réfute ainsi lui-même admirablement.

Ce n'est pas la seule fois d'ailleurs qu'il a commis la faute d'invoquer en morale et en théodicée des principes purement physiques. Ainsi, il est incontestable qu'il voit jusqu'à un certain point un fondement de l'optimisme dans l'hypothèse de l'éther universel, hypothèse qui paraît dérivée de la connexion universelle des Stoïciens : « Si l'on ne supposait pas une telle liaison universelle, dit-il, il serait possible que, dans une partie du monde pris pour le meilleur de tous les possibles, il se fit un changement qui, n'influant en rien sur la constitution du monde entier, par conséquent n'altérât point sa perfection, puisque ce ne serait que la position d'une réalité équipollente au lieu d'une autre. Il se pourrait donc que le monde avec le changement supposé fût aussi parfait qu'il aurait été sans ce changement là. Mais puisque, dans ce cas, le monde ne serait plus le même à tous égards et que, selon le dogme de l'optimisme, un seul système entièrement déterminé est le meilleur de tous les possibles, il est évident que ce dogme ne saurait subsister dans l'hypothèse de la connexion universelle. »

Il est inutile d'insister sur ce qu'il y a d'indiscret à invoquer en morale une hypothèse aussi sujette à discussion. C'est compromettre le système, en voulant mieux l'établir.

Hâtons-nous d'ajouter que Leibniz n'est pas toujours si mal inspiré quand il emprunte quelque chose au domaine de la science pour le transporter dans celui de la *Théodicée*. A chaque pas, comme il nous en avertit lui-même, le fond scientifique se retrouve dans son livre, et on verra, par un exemple frappant, qu'il a su quelquefois allier avec un rare bonheur les deux règnes de la nature et de la grâce.

On sait que Leibniz admet sans la moindre restriction le dogme de la damnation éternelle, s'autorisant sur ce point de la doctrine de l'Église et de l'opinion des plus sévères théologiens. Ce fut une des choses sur lesquelles on se récria le plus vivement, dès l'apparition de son ouvrage en Allemagne. On trouva monstrueux que le même philosophe qui avait soutenu l'optimisme se déclarât si expressément pour l'éternité des peines. On se rappelle à ce sujet l'écrit de Lessing Von Ewigen Strafen, qui fut publié avec les fameux fragments de Wolfenbuttel, et causa une si vive et si universelle sensation. Il parut reçu dès lors que l'opinion de Leibniz, inadmissible en elle-même, était de plus une contradiction évidente chez ce philosophe. Peut-être ne raisonnait-on ainsi que faute de remonter aux principes de sa philosophie naturelle, dont cette théologie rigoureuse n'est après tout qu'une légitime déduction. Il aurait fallu se souvenir de la doctrine de Leibniz sur l'immortalité naturelle des monades, d'où il fait découler ensuite l'identité et l'immortalité morale des âmes. On aurait compris alors que, si l'immortalité morale repose en dernier fondement sur l'immortalité naturelle, il est impossible que nous ne gardions pas toujours et jusqu'après la mort, des forces sensibles et indestructibles de tous nos états précédents. En d'autres termes, et pour le cas particulier qui nous occupe, le pécheur reste pécheur au sein même de l'expiation ; la faute qui a été commise précédemment subsiste éternelle, parce qu'aucun de nos états précédents ne peut être anéanti en nous. Ainsi expliquée, la damnation éternelle cesse de nous paraître aussi révoltante. On n'a plus le droit d'objecter la disproportion qu'il y a entre une peine éternelle et un crime borné, car Leibniz nous répondra sur le champ « qu'il n'y a point d'injustice, quand la continuation de la peine n'est qu'une suite de la continuation du péché. » Je doute qu'on ait jamais proposé une interprétation plus ingénieuse ni surtout plus

philosophique d'un dogme qui, au premier abord, semble choquer la raison autant qu'il révolte le cœur.

Ne sommes-nous pas en droit de conclure, d'après ce qui précède, que l'optimisme leibnizien, même à ne le considérer qu'au point de vue moral, est un vaste système plein d'harmonie et d'unité, reposant sur un principe certain, soutenable jusque dans ses conséquences; non une pure rêverie philosophique, comme on serait tenté de le croire, après avoir lu Voltaire. Nous regrettons que l'espace et le temps nous manquent pour compléter l'idée générale que nous avons essayé d'en donner, par l'examen approfondi d'une controverse très curieuse qui s'est élevée à propos de l'optimisme entre Wagner et Leibniz. C'est un véritable trésor qui était demeuré jusqu'ici enfoui dans la bibliothèque de Hanovre. Nous citerons du moins quelques fragments qui permettront de juger de la portée des objections de Wagner, et surtout la force et la vivacité des réponses que lui oppose Leibniz(1).

(1) « Wagner objecte, dit Leibniz, contre ma thèse des univers possibles, en nombre infini, et tous prétendants à l'existence, que l'existence du monde est antérieure à nos conceptions et n'en saurait dépendre ; il oublie donc que la possibilité de nos conceptions et des choses elles-mêmes est antérieure par sa nature et son origine à l'existence du monde, car c'est l'essence ou la possibilité qui est l'origine de l'existence, et les existences ou la vérité de la physique suivent les lois des essences ou les vérités métaphysiques et géométriques, et, pour tout dire en un mot, éternelles. Si l'état présent du monde continue-t-il, pouvait être autre qu'il n'est, il serait, sans doute, meilleur et plus parfait. Cette conséquence ne vaut rien; que dira Wagner, si c'est précisément notre monde qui est le meilleur de tous? quand je dis que d'autres sont possibles, je l'entends d'une possibilité métaphysique, de telle sorte que cela n'implique pas de contradiction ; mais j'accorde qu'il ne pouvait pas être autrement d'une possibilité physique, parce que, de tous les possibles, il est le meilleur et le plus parfait. Cette objection d'ailleurs paraît présupposer mon principe que, de toutes les séries possibles, c'est la meilleure et la plus parfaite qui l'emporte. Et quand il ajoute une troisième instance et qu'il dit : « si ce monde avait pu être différent de ce qu'il est, il aurait fallu un temps où il ne fut pas ; or il est éternel, car, sans cela, ce serait un effet sans cause, je réponds que d'autres séries resteraient encore possibles, c'est-à-dire qu'elles n'impliquent pas de contradiction ».

En vain Gabriel Wagner, en cette discussion inconnue, que nous réservait la bibliothèque de Hanovre, insiste-t-il par de nouvelles objections. Il faut entendre Leibniz, dans sa réplique, défendre son optimisme attaqué par ce dernier. « Il n'est pas vrai lui dit-il, que la possibilité et la réalité se confondent, parce, que dans son système, le monde serait éternel. D'abord les choses peuvent fort bien n'être pas éternelles, quoique leurs idées ou possibilités le soient. J'entends leurs possibilités métaphysiques. Et, en tout cas, les causes co-éternelles aux choses (ces choses fussent-elles même éternelles) leur sont antérieures par nature, comme les essences par rapport aux simples propriétés ». Quand on l'accuse ensuite de subordonner les essences mêmes aux réalités, avec quelle vigueur ne s'en défend-il pas! « Ce sont au contraire s'écrie-t-il, les choses changeantes

Il ne nous reste plus maintenant qu'à indiquer et à développer un second point de vue sous lequel on n'a peut-être pas assez envisagé l'optimisme. Pour tout le monde, en effet, qu'est-ce que l'optimisme, sinon une doctrine morale qui a, comme toutes les doctrines, ses partisans et ses détracteurs? Pour Leibniz, je n'hésite pas à redire, c'était encore autre chose, c'était une méthode scientifique dont il a fait le plus heureux et le plus fréquent emploi.

On connait le principe de l'optimisme, que Platon énonçait ainsi deux mille ans avant Leibniz: « Dieu est bon et il a tout fait semblable à lui. » De ce principe fécond, l'auteur de la *Théodicée* ne fait pas seulement sortir la perfection morale, c'est-à-dire qu'il ne nous représente pas seulement Dieu comme un monarque paternel, attentif à faire le bonheur de ses enfants. Il nous le montre aussi comme « exerçant une souveraine géométrie et fidèle dans ses constructions à cette *loi du meilleur* qui est l'essence même de la nature divine. Nous devons croire, dit-il, et nous croyons et nous sommes sùrs par les résultats précis de la science que la lumière arrive à notre œil dans le moindre temps par le chemin le plus droit et le plus facile, que si elle rencontre en sa route quelque obstacle, elle se brise et se réfracte suivant les mêmes lois..... etc » N'est-ce pas l'optimisme converti en principe scientifique? Que Leibniz lui même vienne à s'emparer de ce grand principe et

qui reçoivent leurs lois des essences éternelles, comme les phénomènes de la nature suivent les lois de la géomètrie et de la mécanique, et c'est précisément ce qui prouve que les essences sont avant les existences, car les vérités éternelles ou nécessaires, telles que sont celles de la mécanique ou de la géométrie, ne se découvrent pas par l'observation et les expériences, autrement elles se prouveraient par induction et non par démonstration ; mais elles dépendent des seules idées, je veux dire des définitions et des axiomes identiques. Et pourtant, les choses existantes suivent partout ces lois. *L'État du monde change sans cesse*, mais les lois mêmes du changement sont éternelles et dépendent d'une chose immuable. »

La liaison des concepts, dit Wagner, nait de la liaison des choses. « La liaison des concepts, reprend Leibniz, nait de la liaison des objets possibles c'est-à-dire des idées. » Une possibilité métaphysique, dit encore Wagner, posant quelque chose hors d'elle, est une pure fiction. — « La possibilité métaphysique, répond Leibniz, serait telle si elle n'était fondée sur un être existant réellement, substance et monade primitive, à savoir Dieu ». — L'Empereur Charles Quint, dit encore Wagner, ne pouvait être pape réellement, bien qu'il ait pu dans les rêves y songer. — « Il aurait pu l'être dit Leibniz, d'une possibilité métaphysique, car il suffit pour cela que ce ne soit point absurde. L'existence d'une telle chose est une fiction, mais sa possibilité ne l'est pas. Quand l'empereur Maximilien I[er], devenu veuf, délibérait s'il se mettrait sur les rangs pour obtenir la papauté, il délibérait certainement sur une chose possible, mais tout possible n'arrive pas.

à l'appliquer dans la mesure de ses forces, autant que la créature peut imiter le créateur : ne voyez-vous pas qu'il aura fondé du même coup la méthode dont nous parlions tout à l'heure?

Je ne m'étonne plus dès lors qu'à vingt ans, il prenne cette sublime devise : *in omni genere summum*. Je ne m'étonne plus qu'il écrive à Bernouilli : « J'exerce en géométrie les principes d'un *véritable optimisme* et la méthode qui m'a fait faire le plus de découvertes peut s'appeler *De formis optimis seu optimum præstantibus*.» Je comprends ces belles paroles et j'admire ce puissant génie, qui force la science et la morale à se prêter mutuellement secours.

C'est pour avoir eu toujours l'optimisme présent, qu'il a cherché en tout les formes les meilleures, les constructions les plus parfaites les courbes absolument exactes. Curieux des méthodes universelles qui satisfont à tous les cas possibles et dédaigneux des simples approximations; semblable à Dieu qui a choisi, parmi tous les mondes prétendant à l'existence, le meilleur monde possible, il choisit, dans la solution de ses problèmes, entre tous les possibles dont il compare les perfections relatives. Il épuise en quelque sorte la variété infinie de la nature, mère féconde des différences éternelles, *natura æternarum varietatum parens*, comparant, pesant, équilibrant, et obéissant, dans ses préférences, à des règles fixes.

Tel est, sommairement exposé, l'optimisme scientifique de Leibniz. Qu'on y réfléchisse, qu'on ne se laisse pas arrêter par l'incompatibilité apparente des termes, et on reconnaîtra que c'est une méthode pleine de grandeur, j'oserais presque dire de majesté, c'est l'ὁμοίωσις τῷ Θεῷ recevant une application inattendue, c'est la science qui, sans rien perdre de sa rigueur, est élevée à la hauteur d'un culte, d'une religion. Certes, il faut s'incliner devant l'autorité de Leibniz nous disant lui-même qu'il doit à ses *formis optimis* la meilleure partie d ses grandes découvertes. Mais n'eût-on pas un pareil témoignage, il me semble impossible de mettre seulement en doute l'excellence d'un tel procédé, Il porte en lui la promesse féconde des plus grands résultats. On dirait qu'il n'y ait qu'à l'appliquer pour voir sortir de cette application soutenue la plus riche moisson scientifique.

A présent, nous sommes au dessus de toutes les railleries de *Candide*. L'optimisme, fût-il un système moral absurde, il resterait encore de ce vaste système quelque chose que Voltaire n'a pas atta-

qué, ni même entrevu. Il est temps qu'on désapprenne cette formule menteuse, qui, pour le plus grand nombre, est l'expression fidèle et complète de l'optimisme leibnizien : « Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles. » Ce qu'il faudrait y substituer, c'est le principe du meilleur, principe d'une application double, à la fois morale et scientifique.

L'analyse de la *Théodicée*, au moins de ce que cet ouvrage a d'essentiel, est à peu près épuisée avec les questions de l'existence de Dieu, des attributs divins, de la création et de l'optimisme. Si nous examinons d'une vue d'ensemble les solutions de tous ces problèmes que nous avons étudiés successivement et en détail, nous serons frappés involontairement de la puissante originalité qu'elles attestent, et en même temps de la tendance éclectique qui y règne. Cette tendance est à signaler, parce qu'on a le droit jusqu'à un certain point de considérer Leibniz comme le père de l'éclectisme moderne. Descartes et Newton, s'enchantant de leurs méditations solitaires, s'étaient montrés les plus exclusifs des philosophes et les plus dédaigneux du passé. Leibniz leur succède, qui opère une salutaire réaction et rouvre, en y puisant, toutes les sources historiques de la pensée humaine. N'est-ce pas lui qui a prononcé ces belles paroles: « Si j'en avais le loisir, je comparerais mes dogmes avec ceux des anciens et d'autres habiles hommes. La vérité est plus répandue qu'on ne pense, mais elle est très souvent fardée et très souvent aussi enveloppée et même affaiblie, mutilée, corrompue par des additions qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les anciens, pour parler plus généralement, dans les antérieurs, on tirerait l'or de la boue, le diamant de la mine et la lumière des ténèbres, et ce serait en effet *perennis quædam philosophia* ». Partout Leibniz s'est montré fidèle à ce programme, mais surtout dans la *Théodicée*, qui nous offre le plus parfait modèle d'un éclectisme critique et éclairé. Nous l'avons vu prendre à Platon, à saint Anselme et à Descartes différentes preuves de l'existence de Dieu, aux stoïciens leur principe de connexion universelle. Il se rencontre en Platon avec saint Augustin sur l'objectivité des vérités éternelles. On peut dire qu'il s'est inspiré de saint Thomas dans la *Théodicée* tout entière. Ainsi il a emprunté partout, et ces emprunts divers n'ont fait qu'imprimer à son ouvrage un cachet plus sensible d'originalité.

Ce n'est pas seulement l'éclectisme que notre siècle a hérité de Leibniz. On peut soutenir sans paradoxe qu'il lui doit aussi, en partie au moins, la philosophie de l'histoire. Il suffira, pour s'en convaincre, de relire le beau dialogue qui termine la *Théodicée.* Je conviens qu'il n'échapppe pas entièrement au reproche de fatalisme. Mais la philosophie de l'histoire peut-elle jamais y échapper complètement?

L'existence de Dieu invinciblement démontrée, ses attributs nettement définis, la création expliquée autant qu'elle peut l'être, l'optimisme établi à la fois comme système moral et comme méthode scientifique, les germes de l'éclectisme et de la philosophie de l'histoire développés, c'est ainsi que peut se résumer la *Théodicée* de Leibniz, un des plus grands monuments de la philosophie moderne.

CRITIQUE

CHAPITRE PREMIER

Les critiques de Leibniz.

On peut envisager la philosophie de Leibniz sous deux points de vue différents: on peut rechercher d'abord quel est l'esprit qui domine dans sa métaphysique et quelle en est la méthode générale. On peut ensuite, passant des principes à l'exécution, examiner les critiques qui ont été faites du système de Leibniz. Nous nous placerons successivement à ces deux points de vue.

Demandons-nous d'abord quel est l'esprit qui règne dans toute la philosophie de Leibniz. Cet esprit c'est celui des réformes, c'est ce cri d'*en avant* poussé par le jeune réformateur à vingt ans, *plus ultrà;* esprit d'indépendance sans lequel il n'y a pas de philosophie, qui fait la dignité et la force du philosophe, et qui provenait d'une confiance absolue dans les forces de la raison. Mais c'est aussi cet esprit de justice et d'harmonie universelle, esprit de conciliation, supérieur à son temps, qui veut embrasser déjà et résumer en lui seul toutes les tendances antérieures au profit d'un avenir inconnu, mais pressenti déjà, et qui se traduit en cette formule qu'on ne saurait trop méditer : « Il y a de la géométrie, de la morale et de l'harmonie partout ».

On ne sait pas assez la source élevée de cette impartialité philosophique qui dirige Leibnitz et qui lui fait admettre tous les systèmes, ou du moins n'en rejeter aucun sans l'avoir entendu. L'éclectisme de Leibniz tient à la supériorité même de son point de vue. Il se place au-dessus des systèmes et les emploie. Ne rien rejeter, tout employer, telle est la maxime de cet esprit conciliant, maxime dont la source est dans la justice, *charitas sapientis,* devenue pour lui une loi scientifique : *Lex justitiæ observanda in quærendo.*

C'est là un langage tout nouveau dans l'histoire de la philosophie; jamais aucune voix ne s'était élevée pour relever la raison, dans son effort le plus humble comme le plus sublime. Cette impartialité philosophique, il la portera jusque dans ses recherches; il se fera une loi de justice dans la solution des problèmes, il ne rejettera rien, il écoutera toujours les parties. Leibniz est un juge, jamais un avocat.

Ce que je remarque, en second lieu, c'est la maxime qui le guide et lui fait rechercher la perfection en tout genre: *in omni genere summum.* Cette soif de perfection idéale, qui n'exclut pas (nous l'avons montré) un sens très droit et très juste de la réalité, respire dans sa méthode, non moins que dans son système. *De formis optimum præstantibus.* Il cherche partout les constructions les meilleures et les plus universelles.

S'il est vrai de dire que les idées mères de la métaphysique moderne sont le patrimoine commun des esprits au XVII[e] siècle, elles n'ont pas toutefois de représentant plus illustre que Leibniz. La science de l'Infini est son ouvrage. La grande pensée de l'harmonie universelle, qui donne le type de sa philosophie, a reçu de lui des développements nouveaux, des précisions et des formes inconnues. La réforme de la substance enfin est son titre spécial à la reconnaissance des philosophes. Leibniz était donc préparé pour sa réforme.

Les critiques toutefois ne lui ont pas manqué. On pourrait composer un volume avec les plus célèbres, et nous avons nous-même indiqué, quand l'occasion s'en présentait, ce qu'elles ont de juste : toutefois, il s'en faut bien qu'elles soient décisives. Je ne veux pas faire la critique de ces critiques : il suffira de les caractériser par leurs traits généraux. Kant, Hegel, Tiedemann Erdmann, Ritter et Zimmermann, parmi les Allemands, ont critiqué la philosophie de Leibniz dans son ensemble. De bons travaux ont aussi paru en France sur cette philosophie, déjà critiquée par Voltaire, et qui l'a été en dernier lieu par M. Vacherot. Ce que je remarque d'abord dans ces critiques, c'est leur désaccord.

Autant de juges, autant d'avis différents. Tiedemann esprit critique très exercé, le croit favorable au système de l'émanation et incline à y voir une sorte de panthéisme. Alexandrin Ritter demande

à la théosophie l'explication de certains de ses dogmes. Erdmann y voit l'idéalisme et y rattache le développement de cette tendance depuis lui jusqu'à Kant et à Hegel ; M. Vacherot y voit l'empirisme. Quant à Voltaire, il y voit ou il affecte d'y voir le roman de l'optimisme.

Je défie qu'on l'expose sans voir reparaître à chaque pas ces mots contradictoires: mécanisme et dynamisme, éclectisme et fatalisme, naturalisme et spiritualisme.

Il semble qu'exposer ces critiques, c'est déjà les réfuter ; car enfin, on peut les prier de se mettre d'accord ou bien les combattre l'une par l'autre, renvoyer M. Vacherot à M. Erdmann et réciproquement ; mais, à ce frivole passe-temps d'une critique doublement négative, nous préférons de beaucoup appliquer un principe qui, avec Leibniz, ne saurait tromper. Ce principe bien simple, le voici : « Toutes ces critiques sont vraies par ce qu'elles affirment, fausses par ce qu'elles nient ». Ces diverses tendances se trouvent en effet dans Leibniz, et c'est à les accorder et non à les refuter que doit tendre la vraie critique. Celle-ci doit montrer comment, en vertu de son principe, Leibniz était amené à concilier les extrêmes et à les réunir en lui; comment son esprit, opérant sur les systèmes comme sur ces vastes ensembles des corps astronomiques et s'élevant au dessus d'eux, les faisait tourner autour de son système propre, comment son éclectisme les modifiait et les transformait dans le sens de ses vues propres, éliminant les différences et s'assimilant les analogies, comment enfin toutes ces idées d'une *concordia discors* se trouvaient ainsi réalisées dans l'histoire de la philosophie. Telle était, nous l'avons vu, la critique appliquée par Leibniz aux philosophies antérieures. C'est la seule vraiment féconde, car elle est le principe moteur et la fin de l'histoire de la philosophie. C'est elle qui, sans doute, avait déjà dicté, il y a quinze ans, à l'auteur d'un des mémoires présentés au concours, ce jugement reconnu exact par son savant rapporteur. « Quatre systèmes contraires cohabitaient, disait-il, dans la doctrine de Descartes, l'idéalisme, le sensualisme, le panthéisme, et le scepticisme. Le premier représenté par Malebranche, le second par Locke, le troisième par Spinoza et le quatrième par Bayle. « Ainsi fragmentée en quatre sectes ennemies, la grande pensée cartésienne allait chaque jour se décomposant, lorsque apparait Leibniz

qui, doué d'un vaste génie de conciliation, entreprend de réunir en un seul faisceau toutes ces opinions divergentes. Leibniz contient et complète Descartes ».

Le savant rapporteur ajoutait : « Telle est la vue que l'auteur porte dans l'histoire de l'influence et du développement du cartésianisme. En certains points elle est exacte, en ce qui regarde Leibniz par exemple ».

Le lien logique des idées amenait donc naturellement l'étude et l'examen de la philosophie de Leibniz après l'étude et l'examen de Descartes. C'était la continuation d'une seule et même pensée.

On pourrait toutefois relever quelque inexactitude dans le jugement que nous avons cité, et les réserves si finement indiquées par le rapporteur semblent mettre sur la voie. Il est évident, par exemple, que le scepticisme de Bayle et le panthéisme de Spinoza ont surtout agi sur Leibniz comme réactifs, et ne sont pas des éléments de son système.

On pourrait même faire un pas de plus et, se fondant sur l'histoire et sur une théorie philosophique dont Leibniz est l'auteur prétendu, dire que Leibniz, qui n'admettait pas l'influence d'une monade sur une autre, n'eût jamais admis une action réelle et décisive de Descartes sur sa pensée, mais seulement une relation spontanée et un accord préétabli.

Quoiqu'il en soit, il y a du bon dans cette pensée qui concentrait en Leibniz des tendances avant lui trop isolées et trop fragmentées. Celui qui a saisi le lien du mécanisme et du dynamisme dans la philosophie de Leibniz est sur la voie de toutes les autres découvertes qui ont pour but la coïncidence des opposés. Il saura suivre les principes mathématiques et métaphysiques d'une science de la nature. Il sera en quelque sorte Leibniz et Newton.

Résumée dans ses caractères généraux, la critique qu'on a faite de Leibniz est triple. Les uns y ont vu l'idéalisme, les autres l'empirisme, d'autres enfin le dogmatisme. Erdmann, Hegel et Kant peuvent servir de types pour cette triple critique, contradictoire si on la prend d'une manière absolue, mais très vraie au point de vue de l'éclectisme.

Hegel définit la méthode de Leibniz par le procédé du physicien qui forme une hypothèse pour éclaircir les données. Il faut alors, nous dit-il, trouver des représentations générales de l'idée

pour en déduire le particulier au moyen des données. Ainsi une représentation générale quelconque, par exemple la détermination de force ou de matière, telle que nous la fournit la réflexion, doit être justifiée dans ses déterminations de manière à valoir, jusqu'aux données. C'est moins un système, ajoute-t-il, qu'une hypothèse sur l'essence du monde à définir d'après les déterminations métaphysiques données et les suppositions de la représentation prises comme valables.

Telle est la méthode de Leibniz, suivant Hegel, et de là cette critique célèbre : « C'est un roman métaphysique sans aucune nécessité intérieure ».

Si nous traduisons cette page de Hegel en un langage plus clair, qu'y trouverons-nous? Uniquement ceci : Leibniz a le tort de partir des données, il part de ses représentations, tendance psychologique et par conséquent, mauvaise, ou du moins incomplète, suivant Hegel.

Ainsi l'évidence de la perception distincte, admise par Leibniz comme criterium de la réalité du monde extérieur, l'induction legitime et féconde appliquée aux sciences naturelles, font de cette philosophie de Leibniz, aux yeux de Hegel, une philosophie encore trop empirique, qui se contente des formes de la généralité sans chercher à atteindre la véritable essence et qui néglige la réalité même pour la preuve subjective. Après cela, Hegel répète et traduit la pensée de Kant, à savoir que le système de Leibnitz est un essai pour intellectualiser l'univers : *System der Intellectualitat der universum*. La monadologie repose sur une base purement expérimentale, l'harmonie préétablie est une hypothèse faite après coup ; Il y a du bon toutefois dans ses formes substantielles.

En somme, Hegel conclut qu'un élément tiré de la philosophie de Leibniz doit être conservé pour être employé dans ses reconstructions philosophiques. Nous reconnaissons à Hegel une singulière entente des systèmes philosophiques, surtout de celui de Leibniz : nous croyons qu'en effet il en a conservé l'idée dynamique, grande idée qu'il fausse en voulant la corriger. Nous n'acceptons pas toutefois sa critique, qui fait du système de Leibniz un roman, et de ses monades un fait purement empirique, de sa méthode une spéculation tout à la fois hasardeuse et timide, une hypothèse privée de base et un empirisme presque excessif.

Hégel ne paraît pas se douter que Leibniz commence l'analyse des notions et celle même des principes, qu'il est l'inventeur enfin d'une analyse mathématique qu'il caractérisait ainsi : *analysis analyseos* et d'une synthèse qui, par des combinaisons puissantes, lui fait trouver, comme il le dit, dans un sujet, une multitude de prédicats, dans un seul prédicat une foule de sujets; dans les deux réunis une foule d'expédients pour résoudre la difficulté : des compensations merveilleuses, des transformations sans nombre, des destructions efficaces, et que, s'il part des données, comme le lui reproche Hégel, par une critique, que nous ne sommes pas capables de comprendre, il a du moins l'art de les développer.

Si Hégel eût connu le rôle et la valeur des trois catégories du réel de Leibniz, l'action, la passion et la relation, il n'eût point dit que son monde est un roman métaphysique sans aucune nécessité intérieure: car sa loi de la réciprocité d'action et de passion lui en tient lieu.

Trois critiques plus spéciales ont été faites, qui répondent aux trois grandes catégories de la pensée philosophique en Allemagne: idéalisme, empirisme et dogmatisme. Nous verrons, en les passant en revue, que ces trois formes philosophiques de l'idée de l'expérience et du dogme ont toutes trois des rapports avec la philosophie de Leibniz, et que, fausses par ce qu'elles nient, ces trois critiques sont toutes trois vraies par ce qu'elles affirment.

1° *Leibniz est idéaliste, il a idéalisé la nature* ou, comme l'a dit Kant, il a intellectualisé les phénomènes sensibles.

Rien n'est plus vrai, et si c'est là un reproche qu'on lui fait, je n'entends pas l'en disculper; mais pour notre part, nous croyons que c'est un éloge. Leibniz a idéalisé la nature: que veut on dire par là, si ce n'est qu'il a cherché à la rendre intelligible. Mais, pour rendre la nature intelligible, il n'y a qu'une voie, qui est celle de Newton aussi bien que de Leibniz, c'est d'en trouver les lois. Chaque loi découverte ajoute à l'intelligibilité de la nature. Leibniz, ayant cherché toute sa vie les loi naturelles des êtres et l'explication générale du cosmos, a donc intellectualisé la nature; mais on aurait tort de s'en plaindre. De ce point de vue nous acceptons pleinement comme un éloge le reproche qu'on fait à Leibniz.

Mais veut-on dire que le sentiment de la nature manque à Leibniz, qu'il en fait quelque chose de tout idéal sans réalité et sans vie,

alors nous nous séparons de ceux qui lui adressent ce reproche.

Leibniz a idéalisé la nature, c'est vrai, mais le sentiment de sa réalité lui est toujours présent; ses travaux sur la substance corporelle nous l'ont prouvé. Et d'ailleurs, après le débat sur les idées innées oublie-t-on que, si Leibniz a idéalisé la nature, il est non moins vrai de dire qu'il a *naturalisé* l'esprit. C'est sans doute une vue profonde de cette double vérité qui faisait dire à M. Fisher, dans un livre récent, que le système de Leibniz était un naturalisme idéal: *Ideal naturalismus.*

Mais j'ajoute que Leibniz a eu une vue plus belle de la nature que tous les philosophes naturalistes. Il en a fait un art, un art sublime, l'art enfin du souverain architecte. L'idée de fins, celle d'un plan de l'univers déposé dans chaque individu, la transfiguraient à ses yeux en lui montrant qu'elle n'est pas, comme le croyait Spinoza, une puissance aveugle et sourde, mais qu'elle porte au contraire les traces de la sagesse et de la bonté de son auteur. Si c'est là ce qu'on appelle idéaliser la nature soyons idéalistes avec Platon, Malebranche et Leibniz. Cherchons toujours dans la nature les fins de Dieu, surtout quand nous saurons par Leibniz que c'est un moyen de faire des découvertes, et que l'idée d'une finalité de la nature, après discussions et polémique, a été rangé par Kant au nombre des sciences réelles de l'esprit humain sous ce nom: la téléologie.

Après cela, je ne comprendrais pas, je l'avoue, qu'on répétât contre Leibnitz l'accusation de fatalisme que nous entendons quelquefois porter contre lui. Il nous semble qu'il n'y a qu'une mesure qu'on puisse appliquer en un pareil cas.

Voulez-vous savoir en effet si un système est plus ou moins fataliste? Demandez-vous quelle idée il se fait de la nature. Plus on laisse à la puissance aveugle de la matière, plus on est fataliste, moins on laisse à cette puissance, moins on est fataliste.

C'est là l'unique mesure, je n'en connais point d'autre, et on avouera qu'elle est favorable à Leibniz, autant qu'elle est contraire à Spinoza.

2° *La philosophie de Leibniz est un empirisme.* Cette critique est la plus nouvelle, du moins en France, car elle est assez répandue en Allemagne; je l'extrais d'un livre récemment publié par M. Vacherot. Suivant lui, le dynamisme ou le spiritualisme de Leibniz

n'est qu'une forme de l'empirisme. Sa philosophie est uniquement fondée sur l'expérience. Suivons dans leur enchainement les déductions de M. Vacherot. Etant donné l'individuel, l'universel et leur rapport, comme étant le problème fondamental que toute philosophie poursuit, M. Vacherot formule ainsi sa thèse :

1° Leibniz n'a pas le sens de l'universel, il n'a que le sens de l'individuel.

2° La notion de force individuelle à laquelle il réduit toute substance est loin d'épuiser la conception de la substance.

Ces deux thèses résument la critique de M. Vacherot. Un mot seulement sur ces deux points.

Je ne m'explique pas, je l'avoue, la première de ces deux thèses, ou plutôt, je ne l'explique que par le raisonnement suivant : Leibniz a le sens de l'individuel ; celui qui a le sens de l'individuel ne peut y joindre le sentiment de l'universalité. Donc le sentiment de l'universel manque à Leibniz. *Nego minorem*, eût dit Leibniz. En effet, refuser à Leibniz le sentiment de l'universel, de l'infini, c'est nier Leibniz, sa philosophie, son histoire, son système, sa préoccupation constante. Le sens de l'universel c'est sa définition de la raison à vingt ans, c'est le premier et le dernier mot de son système, que, par une utile précaution, il a lui-même appelé une harmonie universelle. Je pourrais recourir à l'autorité, opposer à M. Vacherot M. Trendelimburg, qui a intitulé l'un de ses savants mémoires: *Du Rapport de l'Universel et du Particulier dans la philosophie de Leibniz;* je pourrais citer le résultat d'un concours où l'auteur d'un mémoire couronné, analysant les mérites de Leibniz à propos de sa métaphysique du calcul de l'infini, faisait remarquer que son mérite, d'après M. Biot, était précisément l'universalité plus grande de ses notations et de ses méthodes ; je pourrais invoquer Fontenelle qui, dans son éloge, l'appelle un esprit universel. Mais à quoi bon multiplier les citations, n'avons-nous pas ici même montré ce sens de l'universel si developpé chez Leibniz, non seulement en mathématiques, mais en physique, où il fait ruisseler partout la vie universelle avec une prodigalité que l'on trouve excessive ; en métaphysique, où cette même vie circule comme une sève puissante dans ce qu'on est convenu d'appeler ses deux hypothèses, la monadologie et l'harmonie préétablie ; en morale et en théodicée, où il veut tout déduire de l'harmonie

universelle ; en religion où il veut unir toutes les églises et les fondre dans une église unique et vraiment universelle. Sa méthode enfin est la méthode de l'universalité, et ce mot qui l'exprime n'est pas de nous, il est de Leibniz même qui l'appelle ainsi, et avec raison ; car c'est la méthode pour trouver les solutions et les lois les plus générales, des solutions et des lois absolument universelles.

Passons donc à la seconde thèse de M. Vacherot. Leibniz, nous dit-il, ne va pas au fond de l'être, il ne s'élève pas au principe absolu. La notion de force individuelle, à laquelle il réduit la substance, épuise la notion du sujet, mais seulement dans l'individu : elle ne nous dit rien du Cosmos. Il y a quelque chose de plus dans la substance, un je ne sais quoi qui n'est point une force, ni un individu. Que sera-ce donc ? M. Vacherot ne s'explique pas sur la nature et la fonction de ce *substratum* inconnu, mais on n'a pas de peine à y reconnaître la *substantia* du spinozisme, cette abstraction dont Leibniz a fait justice. M. Vacherot conclut que le dynamisme ne va pas au fond des choses, qu'il s'arrête à une réalité primitive, mais sans base, sans principe, une impossibilité logique. La source de cette erreur est dans un oubli à peu près complet de la réforme de la substance qu'a opérée Leibniz. M. Vacherot y eût vu sans cela le lien de l'individuel et de l'universel dans cette notion qu'il regarde comme purement empirique, tandis qu'elle est surtout *a priori*, et que c'est même le reproche que lui adressait Arnauld. D'où je conclus que, si la philosophie de Leibniz est empirique, c'est une forme de l'expérience tellement supérieure à celle que M. Vacherot discute que sa critique ne l'atteint pas.

3° Leibniz a eu le tort de croire que notre faculté de connaître peut atteindre les choses en soi, il a conclu des phénomènes aux noumènes.

Vous reconnaissez, sous cette forme un peu pédante, un peu barbare, l'objection fondamentale que Kant se croit en droit d'adresser à la philosophie de Leibniz et, en général, à tout dogmatisme.

La philosophie de Leibniz, je l'avoue, aura toujours, aux yeux des sceptiques, un tort grave, c'est d'être dogmatique, c'est-à-dire de s'arrêter devant l'incontestable évidence des principes et de s'en

servir pour fonder un système de vérités bien liées. Kant a donc déployé toutes les ressources de son argumentation la plus subtile contre les principes de cette philosophie, et comme c'est Leibniz qu'il a surtout en vue et qu'il combat en le nommant ou sans le nommer, voyons le résultat de sa critique. Kant a examiné successivement les principes de la raison suffisante, le principe des indiscernables, la loi de continuité. Tous ces principes lui paraissent fort beaux :il a même *ex professo* défendu les deux premiers et cherche à les perfectionner dans une thèse latine Il a fait de la loi de continuité le plus grand et le plus juste éloge dans l'appendice à la dialectique transcendantale : *De l'usage régulateur des idées de la raison pure.* Tous ces principes sont bons, naturels, légitimes même, on ne peut que louer l'analyse qui les a fournis à Leibniz, et l'usage qu'il en a fait dans une certaine mesure.

Mais tous ces principes n'ont qu'un tort à ses yeux, c'est de vouloir nous apprendre quelque chose de la réalité en soi, des *noumènes;* ils sont excellents comme principes régulateurs de l'entendement; ils ne valent rien, transportés hors de l'expérience. Le tort de Leibniz n'est pas de s'en être servi, mais de leur attribuer une valeur transcendante, de croire que le principe de causalité nous revèlera les causes, hors de nous ; de croire que la loi de continuité opère réellement le passage de l'idéal au réel et réciproquement. Il n'en est rien : ces principes ont une valeur subjective incontestable, ils n'ont aucune valeur objective.

Ce que je remarque, dans cette critique de Kant, c'est qu'elle ne s'adresse pas en particulier à Leibniz, elle s'adresse plus généralement encore à la raison. Leibniz est mis par Kant en quelque sorte dans cette nécessité glorieuse de périr ou de vaincre avec elle. Il en résulte qu'il partage aussi le bénéfice de la victoire décisive que la raison sagement conduite a remportée sur le scepticisme idéaliste de Kant, du moins en France.

En effet, la critique de Kant n'atteint pas les principes fondamentaux du leibnizianisme, pas plus qu'elle n'atteint les principes fondamentaux de la raison ; elle se sert des mêmes armes pour ébranler les uns et les autres, et il en résulte qu'elle est repoussée par les mêmes arguments. Obligée d'en reconnaître la force et la valeur comme principes régulateurs de l'entendement, elle ne fait que leur refuser une valeur étrangère et supérieure à l'expérience.

Elle ne pourra donc en contester l'inévitable objectivité, si nous rétablissons contre Kant l'objectivité des vérités éternelles méconnue par lui, et si glorieusement et constamment soutenue par Leibniz. Il suffira donc de rappeler et ces jugements étonnants d'impartialité que Kant a portés sur la loi de continuité, qu'il déclare la plus haute tendance systématique de la philosophie moderne, et la réfutation si habilement conduite qu'a opposée M. Cousin à la thèse capitale de la critique de la raison pure ; car cela seul suffit pour justifier Leibniz et la raison, si tant est que Leibniz et la raison aient à se défendre de n'être point sceptiques. On s'étonne de voir un homme, qui a passé toute sa vie à scruter la connaissance humaine, douter de sa légitimité ; on se demande quel sera le procédé légitime qu'il emploiera pour douter de sa pensée, lui qui refuse de s'arrêter à l'évidence objective du premier fait indémontrable que lui fournit l'étude de la conscience. Mais passons sur cette contradiction inhérente à tout scepticisme, et rappelons que la certitude objective antérieure à toute subjectivité de la conscience, à toute flexion imprimée par le *moi* aux objets qu'il considère, résulte de la détermination ; que toute connaissance bien déterminée est certaine, et que si la détermination est déjà une certitude, que sera-ce donc de ces principes de la détermination et qui la dirigent, tels que le principe de contradiction et celui de la raison suffisante. Hé quoi ! vous ne pouvez nier que toute connaissance déterminée est certaine, et vous douteriez de la certitude infaillible des principes qui la déterminent !

Vous raisonnez, vous doutez par principes et vous niez les principes de vos raisonnements et de vos doutes. Mais non, vous ne niez point cela ; vous m'accorderez que ces principes sont déterminants pour la connaissance, puisque l'objet du doute scientifique ne peut être que la vérité.

La vérité est donc supérieure au doute et le scepticisme tout entier a sa raison déterminante dans l'objet qu'il poursuit, à savoir la vérité.

Leibniz a donc eu raison contre Kant de maintenir l'objectivité des vérités que la raison poursuit comme son objet et que le doute lui-même, s'il est scientifique, poursuit également. Ces principes, dites-vous, déterminent une direction de l'esprit. Mais si cette direction est elle-même légitime, elle est donc une réalité aux yeux

de la raison qui la suit ; cette direction, cette route, cette tendance conduisent quelque part, il faut donc les suivre jusqu'au bout et le scepticisme n'a pas le droit de s'arrêter dans cette voie. Nous prenons acte des concessions de Kant. Elles nous suffisent ; nous n'en demandons pas davantage à l'auteur de la *Critique de la raison pure* pour sauver ces principes. Ils déterminent une direction, dites-vous ; c'est tout ce que Leibniz vous demande. Ils ne sont donc pas rien, puisqu'ils déterminent une connaissance ; ils sont donc des principes déterminants de la connaissance ; ils sont donc des éléments de cette connaissance, non pas réels sans doute, mais très aptes à déterminer les réels en dehors d'elle, et vous m'accorderez du même coup et la raison déterminante et les réels que la raison détermine. Que faut-il de plus pour sauver les principes et la certitude objective des connaissances qu'ils nous donnent et celle de la raison qui la donne? Voici un cercle ; chacun des points de ce cercle détermine une tangente avec le point suivant, une tangente, c'est-à-dire une direction. Vous accordez la tangente mais vous niez le point qui la détermine, vous niez le cercle, et vous êtes mathématicien, et vous écrivez un traité pour prouver que l'usage des quantités négatives peut être utilement introduit en métaphysique!

En effet, pour Kant comme pour Spinoza, une détermination est une quantité négative; pour Leibniz, elle est positive, absolument positive. Voilà toute la différence, mais le résultat est le même. Si vous accordez à la ligne sa réalité étendue, vous ne pouvez nier au point sa vertu déterminante. La force déterminante, la force de direction que vous accordez aux principes de Leibniz suffit pour refuter toute la critique de la raison pure et tout scepticisme. La force déterminante, la vertu dirigeante des principes étant accordées, vous m'avouerez que les principes eux-mêmes le sont ou je ne vous entends plus. Principes régulateurs, principes déterminants de la connaissance, tout cela ne fait qu'un, et je ne vois pas en quoi vous contestez à Leibniz, disons mieux, à la raison, ses principes, puisqu'ils vous dirigent et que la connaissance est réglée, c'est-à-dire déterminée par eux.

CHAPITRE II

Critique de la Philosophie de Leibniz.

Critique de l'harmonie.

Puisque aucune des critiques qui précèdent, sans en excepter celle de Kant, ne nous a paru décisive, nous devons, en terminant, exposer le principe qui nous parait devoir être opposé à celui de Leibniz, et le plus capable de décomposer son système et d'en faire deux parts, l'une d'erreur et l'autre de vérité.

Ce principe ne peut être que celui-même qui contredit le plus absolument celui de Leibniz. Ce principe, opposé à celui de l'harmonie, c'est la contradiction. Leibniz a voulu tout unir, il faut tout diviser. C'est le rôle de l'antinomie.

Je diviserai cette critique en trois parties qui me paraissent répondre à tout : *Critique de l'harmonie*, les *Conciliations impossibles* et la *Critique du Cosmos*.

Jusqu'ici nous n'avons étudié et critiqué que l'hypothèse spéciale de l'harmonie préétablie et les amendements à cette théorie dont nous avons montré la radicale insuffisance, quand on l'entend dans un sens strict et comme un système une fois fait, et non comme une première et forte ébauche de la méthode du spiritualisme. Mais élevons-nous maintenant jusqu'au sommet, jusqu'à l'harmonie en général, prise comme méthode et non comme système; il faut la critiquer aussi et voir ce qu'elle contient.

L'harmonie, pour Leibniz, nous venons de le voir, n'est pas seulement un système, c'est une méthode et c'est même la méthode universelle; il faut donc bien définir ce qu'il entend par là.

Sans doute, l'harmonie universelle est autre chose qu'un procédé : c'est une grande et vaste conception de son génie, la plus grande peut-être et la plus vaste qu'ait conçue le génie humain. On ne peut en prononcer le nom sans voir reparaître aussitôt ces bandes de musiciens, et ces chœurs d'exécutants qui font leurs parties, chacun la sienne, sans se voir ni s'entendre, et qui produisent le plus admirable concert par une sorte d'entente ou d'accord spontané; cela est beau sans doute et poétique.

Nous assistons, dans son œuvre, à cette grande symphonie de la création, nous voyons le grand compositeur marquer avec un soin minutieux les notes de ce concert et ses différentes parties.

Rien n'égale l'art infini de ces combinaisons ; la science de l'harmonie est appliquée à celle du Cosmos : elle triomphe du chaos; cette masse informe lui doit l'ornement et la parure. Dans chaque groupe de monades il y a des dominantes autour desquelles les autres sont groupées.

Une autre partie de cette science consiste à fondre ensemble toutes les nuances, à ce qu'elles soient liées par un mouvement uniforme, dépendantes des mêmes lois, et reprises enfin dans la grande harmonie qui résulte de leur accord.

Dans ce concert universel, les différences s'effacent, les mouvements se règlent sur ce métronome invisible qui en marque la mesure par ses oscillations régulières.

L'espace, considéré comme l'ordre des coexistences, est un accord, il exprime pour ainsi dire que Dieu a mis les êtres au diapason. Le temps lui-même, qui n'est que l'ordre dans la succession, devient aussi une sorte de musique des sphères, et c'est ainsi que s'accomplit *la réduction de tout aux harmonies* suivant les principes de Pythagore et de Platon, qui sont aussi ceux de Leibniz.

Mais ce n'est là qu'une image et nous voulons une critique : oublions donc, s'il se peut, l'art infini de notre auteur; bouchons-nous les oreilles pour ne point entendre le chant des sirènes, qui tournent avec les sphères, et demandons-nous ce qu'il faut penser de l'harmonie entendue comme une méthode universelle.

L'harmonie est la méthode de comparaison.

La méthode de comparaison est la méthode des mathématiques.

Elle consiste à prendre les moyennes proportionnelles.

Je m'explique : vous avez deux états opposés; vous prenez la moyenne de ces deux états: vous avez l'état harmonique.

Qu'est-ce que vous avez fait? vous avez comparé deux états, vous les avez trouvés différents mais il y a toujours quelque analogie sous la différence, vous vous en êtes tenu à cette analogie, et vous avez supprimé la différence pour l'obtenir.

Cette méthode est celle des mathématiques, la méthode et l'esprit

de comparaison sont le fond des mathématiques et ce qui leur a fait faire leur plus grand progrès.

Leibniz appliquait cette méthode à tout,il l'applique au monde, et il prouve que le monde est la moyenne de deux états, l'action et la réaction, qui s'expriment par deux états contraires, le feu et l'eau, la pesanteur et l'élasticité, l'actif et le passif des monades, le dense et le rare, le sec et l'humide; puis, transportant ces analogies dans le monde moral, que là aussi il y a l'équilibre de deux forces, de deux activités; la nature et la grâce, la foi et la raison, et que ce qui le conserve, que ce qui le fait durer et persévérer dans son état, est précisément cette harmonie qui en fait l'ordre, la beauté, la constance et l'uniformité.

Ainsi Leibniz, en mathématicien consommé et par des finesses de calcul et des délicatesses infinies de la méthode d'analogie, prend la moyenne proportionnelle de tous les états contraires,qui lui donne la plus grande somme d'harmonie possible. C'est là, nous l'avons dit, que s'est montré en commençant le fond scientifique de l'optimisme.

Leibniz, le premier, a fait la comptabilité en partie double de l'univers, et montré que le livre des recettes et des dépenses de la nature se solde par une balance, c'est-à-dire par une égalité entre ses deux parties.

Pour arriver à ces lois d'équilibre, il emploie les incomparables ressources de la méthode mathématique et rêve une caractéristique universelle.

Là, il parle sans cesse de ces *compensations*, de ces destructions même que la nature opère et qu'à son image il introduit dans ses formules. C'est, presque dans les mêmes termes, la loi du balancement par la voie des compensations harmoniques, loi qu'a renouvelée un homme de notre temps, en l'appliquant même aux objets de la morale pratique.

Mais,quels que soient la grandeur de cette conception et le mérite de l'exécution, la méthode et le système qui en sont résultés donnent lieu aux plus graves objections. Et d'abord la méthode des mathématiques est-elle applicable à la sphère de l'existence? N'y a-t-il pas un abîme entre les objets que le mathématicien considère et ceux que le philosophe cherche à mettre en harmonie? Les grandeurs, sans doute, se plient bien à ses calculs : mais l'homme, mais

la force des êtres, mais le bien et le mal s'y laissent-ils ramener ; et quand même les essences y pourraient être soumises, il semble que les existences protestent. Il y a là de terribles discordances, et de purs contrastes.

Cette objection, qui est la plus universellement répandue (1), n'est pas la plus forte ; car Leibniz peut répondre que sa méthode de *Mathesi ad naturam transferenda* n'est pas restée un vague désir, mais est devenue une réalité scientifique, que tout l'ordre physico-mathématique a été fondé par lui sur cette méthode, que la nature est en partie soumise et qu'on aurait mauvaise grâce à lui contester la légitimité de sa méthode en présence de ses applications victorieuses.

On parle beaucoup de l'expérience; l'expérience est très utile pour nous fournir les données, et Leibniz plus que personne en recommandait l'emploi pour réunir les données. Mais une science n'est fondée que le jour où l'esprit s'affranchit de l'expérience et féconde la masse des faits par ses procédés propres. Une science est d'autant plus achevée qu'elle dépend moins de l'expérience et qu'elle s'éloigne davantage de cet état inférieur qui est celui de la science au berceau. Voyez toutes celles qu'on appelle mathémathiques, elles en sont pour ainsi dire affranchies, et, comme le dit si bien Humboldt, elles ont passé du domaine des faits dans le domaine rationnel de la théorie. Sur ce point, je crois donc que Leibniz a d'excellentes raisons à opposer à des adversaires empiriques, pour justifier sa tentative d'organiser scientifiquement l'harmonie par les mathématiques. La chimie n'est pas mathémathique sans doute; mais les mathémathiques s'y appliquent fort bien, et la loi des équivalents, qui la régit, est précisément la loi que Leibniz applique à la nature et, chose curieuse, qu'il appliquait même à la pensée : *Lex homogeneorum, lex æquipollentium.* Il en est de même de la physique : le mot de physique mathématique est loin d'être un mot vide de sens, cette partie des sciences naturelles est consacrée partout par un enseignement spécial. L'astronomie est depuis longtemps organisée sur cette base et le grand nom de mécanique céleste, que lui a donné Laplace, témoigne de cet effort couronné de succès pour soumettre le ciel à ses formules. En effet c'est la géométrie qui se continue dans le ciel physique.

(1) C'était déjà celle de Bayle.

Ainsi, nier l'équilibre des sphères, ou le balancement régulier de la vie, et l'équivalence des forces dans les composés de l'ordre naturel, ce serait nier l'ordre et le cosmos, ce serait nier la loi d'inertie elle-même et les principes les plus certains de la mécanique.

Mais il y a d'autres objections plus graves qu'on peut faire au système de Leibniz et même à sa méthode. Il y a, au-dessus de cet ordre des sciences que Descartes et Leibniz ont créées et que ce dernier appelait d'un nom exact sciences *physico-mathématiques*, tout un ordre de sciences qui ne s'y ramène pas, qui les dépasse et que Leibniz lui-même appelait dynamique; puis, au-dessus de ces sciences elles-mêmes et comme leur sommet le plus élevé, il y a les sciences physiologiques et psychologiques. Le philosophe s'occupe surtout de ces dernières, et c'est sur ce terrain-là seulement que nous attaquerons Leibniz et sa méthode, mais nous croyons qu'elle peut et doit être attaquée dans l'exagération qu'il en a faite.

Vous dites, pourrait-on répondre à Leibniz, que le monde est composé d'action et de passion, et résulte d'un juste équilibre et d'un exact tempérament entre l'une et l'autre de ces deux forces, la force active et la force passive? C'est là en effet le dernier état de vos doctrines philosophiques, celui auquel vous conduisait nécessairement et fatalement la pente de votre esprit. Tout le système est fondé là dessus: le mouvement, la sensation, le plaisir, la douleur, la volonté, la connaissance, la liberté même; vous expliquez tout et il vous faut tout expliquer par cette unique loi de l'harmonie. La santé du corps et la santé de l'âme en dépend. Le monde enfin tend incessamment à rétablir l'équilibre entre ces deux forces, l'une qui produit et l'autre qui connaît la force génératrice constante de la nature et la force représentative de l'esprit. Si donc je prouve que, d'un équilibre parfait entre l'action et la réaction, il ne peut rien naître, rien se produire, votre théorie sera démontrée fausse et l'harmonie, sinon une chimère, du moins un principe qui ne s'applique pas indistinctement à tout.

Nous prétendons que l'harmonie universelle, principe unique dont se servait Leibniz et qu'il applique à tout, ne s'applique qu'aux essences, c'est-à-dire aux idées et à leur rapport, mais qu'il ne s'applique pas aux existences, qu'ainsi il y a deux parts à faire dans les applications que Leibniz a essayées de ce principe, que nous approuvons les unes qui lui ont donné ses belles déductions

de l'espace et du temps à partir de ce principe, mais que nous rejetons les autres, et que jamais l'âme ni le corps ne pourront être déduits, comme il l'a toujours essayé, de ce principe unique. Telle est toute notre thèse.

Prenons d'abord quelques exemples, et montrons en quoi la méthode mathématique, qui opère la réduction de tout aux harmonies (1) et veut faire la déduction de tout à partir de ce principe est vraie et en quoi elle est fausse; ou plutôt, nous reportant, pour l'espace et le temps, pour toutes les déductions réussies et possibles qu'il en a faites, à notre seconde partie (2), étudions ici celles qu'il a manquées et qui ne pouvaient réussir.

Je les réduis à deux principales:

1° Celle du corps et 2° celle de l'âme. L'espérance de déduire le corps de l'idée de l'harmonie universelle est celle qui a le plus leurré ce grand esprit: nous l'avons entendu, à vingt ans, nous faire cette curieuse confidence: « *Hinc autem (scilicet ex harmonia universali.) hinc deduce bam tempus, spatium, corpus...* de mon principe de l'harmonie je déduisais le temps, l'espace et le corps. » Pour montrer ce qu'il y a d'impossible et de chimérique dans une pareille déduction, il suffit d'étudier une force physique, de l'interroger, de voir comment elle opère: étudiez l'électricité, prenez par exemple la loi des courants électrodynamiques donnée par Ampère, suivant laquelle les diverses parties d'un même courant sont dans un état continuel de répulsion; étudiez les aimants, leurs deux centres d'action, leurs deux pôles jouissant de propriétés différentes, partout vous retrouverez cette loi des contrastes qui n'est pas moins nécessaire que celle de l'harmonie, partout vous retrouverez l'opposition, l'antithèse des qualités originaires sans laquelle on ne peut rien expliquer aux actions des corps. La matière, le corps ne s'expliquent donc pas par l'harmonie, et la déduction de Leibniz est fausse.

Il semble que Leibniz lui-même ait senti cette impossibilité de déduire les forces physiques d'une harmonie idéale. Dans son *hypothèse de physique*, où il cherchait à expliquer toutes les actions et les réactions des corps par un éther circulant harmoniquement,

(1) Ce sont les propres paroles de Leibniz.

(2) Principes métaphysiques d'une philosophie de la nature.

il était obligé lui-même de recourir à un trouble dans cet éther pour expliquer la pesanteur et l'élasticité, « ces deux accroissements de la puissance naturelle des corps ». Ce n'est donc pas d'une harmonie, mais d'un trouble dans l'état harmonique, ou de pur équilibre, qu'il déduisait les forces des corps. Ceci est bien remarquable, et prouve que le mathématicien lui-même était forcé de faire fléchir la rigueur de sa méthode pour passer en physique.

Mais nous avons de lui un aveu plus précieux et qui nous dispense d'insister, car c'est Leibniz lui-même venant, à la fin de sa longue carrière, en 1712, quatre années seulement avant sa mort, nous dire que sa tentative a été vaine et que la déduction du corps à partir de son principe est impossible, à moins de sacrifier sa réalité. (1)

Devant cet aveu de Leibniz, il est inutile d'insister. L'harmonie universelle est une tendance idéaliste, Leibniz l'a senti; et il en a montré le danger avec cette clairvoyance et cette sincérité philosophique qui en font le modèle des penseurs.

Mais je vais plus loin et je dis que l'âme ne se déduit pas de l'harmonie, que l'âme n'est pas qu'une harmonie, que l'harmonie seule n'explique aucune de ses fonctions, ni la sensation, ni la connaissance, ni les passions, ni les actions.

Il est bien remarquable que Socrate, d'après *le Phédon*, ait déjà vu une partie de cette vérité; et Leibniz avait connu sa critique, puis qu'il la traduisait ainsi :

« Ajoute à cela, que l'harmonie ne précède pas les sons, mais les suit, et qu'elle ne produit jamais rien de contraire aux choses dont elle se compose ; l'esprit, au contraire, dirige le corps. En outre, le concert des parties est susceptible de plus ou de moins, et ce degré d'accord rend l'harmonie ou plus grande ou plus petite. Qui dira qu'une âme soit plus ou moins qu'une autre? ou, selon qu'elle est meilleure ou plus mauvaise, que ce sont deux âmes différentes, et que l'âme vertueuse diffère autant de l'âme vicieuse que l'accord du désaccord, et qu'à cette âme harmonique par elle-même répond une autre harmonie ou désharmonie qui constituent la vertu ou le vice? Qui viendra dire que l'harmonie parle à ses ordres, les contredit, leur inflige des peines, comme, l'esprit fait au corps? — A cela Cébès répondit : Je suis étonné, ô Socrate, de la promptitude et de la vigueur avec laquelle tu as

(1) Erdman, 681.

donné le dernier coup à cette harmonie qui me paraissait si redoutable ».

Telle est cette critique de l'harmonie par Socrate.— Mais il faut reconnaître que Leibniz n'en a point profité; essayons donc de montrer la source de cette erreur, qui est capitale en psychologie. Pour cela, il suffira d'appliquer ce principe aux diverses facultés de l'âme et de montrer qu'elles ne sont point uniquement le résultat d'une harmonie. La sensation d'abord; Leibniz la compose d'action et de réaction ou d'une comparaison qui s'établit entre l'une et l'autre: *comparatione id est harmonia.*(1) Il la regarde aussi comme une moyenne entre le plaisir et la douleur pris comme termes. Il est facile de prouver qu'une telle moyenne égale zéro, que si l'action et la réaction se compensent absolument, l'une détruira l'autre et qu'il ne se produira rien; il n'y aura ni sensation ni mouvement.

Pour qu'il y ait un effet produit, il faut que l'action triomphe de la réaction ou réciproquement; dans la sensation, si l'action du dehors et la réaction du dedans se compensent, il n'y aura pas d'effet produit. Il est bien évident que si, à chaque instant, un effort contraire annule mon effort, il n y aura rien de produit, pas d'action. Votre harmonie est donc une chimère, elle ferait de la vie un résultat nul, et une tendance vide. Et cela est si vrai que Schelling, s'apercevant de ce qui manque à ce point de vue de Leibniz, définit la sensation un produit de la rupture d'équilibre des deux activités, l'une extérieure et l'autre intérieure.

Bayle avant Schelling avait mis Leibniz au défi d'expliquer la douleur sans une désharmonie et une solution de continuité, *solutio continui;* et les réponses de Leibniz, étincelantes d'esprit, ne satisfont point. Leibniz ensuite appliquera-t-il son principe à toutes ces affections de l'âme qu'on appelle passions? Mais les anciens eux-mêmes les appelaient des troubles de l'âme, *perturbationes animi*, et le principe de l'harmonie ne s'applique pas davantage à ces ruptures d'équilibre de l'âme qu'à celles que produisent les forces de la matière. Dans les deux cas, il y a cet effort observé par Leibniz lui-même, ces *nisus*, ces sollicitations de la force, ces ruptures d'équilibre enfin sans lesquelles on n'explique rien.

(1) *Hypothesis physica nova.*

Mais l'action peut être échappera à cette loi ou plutôt à ce trouble de la loi observée par Leibniz et dont il faisait la grande loi de la nature. Étudions l'action ; l'action, dit Leibniz, l'action physique est un résultat de trois choses, la masse, l'espace et la vitesse ;c'est donc une proportion entre trois choses; une harmonie enfin. Et Leibniz triomphe; mais étudions de plus près ces éléments qui entrent dans la notion pleine de l'action; l'espace et le temps d'abord. Or l'espace et le temps ne sont pas simplement proportionnels: cela contredirait la loi de Galilée: *spatia ut quadrata temporum ;* la vitesse ensuite, est en *raison inverse* du temps: c'est donc un rapport, mais un rapport inverse, un rapport inharmonique. Et la masse enfin, croyez-vous que dans les actions des corps, elle compense simplement la vitesse et que l'équilibre soit ainsi maintenu? Du tout, et c'est précisément une des gloires de Leibniz d'avoir prouvé contre Descartes que la matière et le mouvement ne se résolvent pas dans une pure harmonie, que cette compensation parfaite et cet équilibre absolu ne se produisent pas et que, plus on s'élève dans l'échelle des êtres, moins cet équilibre impossible est observé. C'est donc une loi fausse et démontrée fausse par Leibniz lui-même pour le cas de la force vive ou agissante, pour le cas de l'action enfin auquel s'applique son beau théorème: *vires ut quadrata celeritatum.* Mais cela n'est pas moins vrai de l'action des âmes: là aussi l'action n'est pas simplement une moyenne entre deux états opposés.

L'action est au contraire la cause prochaine du changement, nous dit Leibniz. Il en fait l'état complet et absolu de la monade, le résultat de ses déterminations et la mesure de sa puissance. Toutes ces définitions excluent la chimère d'une action qui ne serait que l'harmonie de deux états, c'est toujours au contraire la prépondérance de l'un sur l'autre.

La volonté, que Leibniz définit une harmonie d'efforts, est bien plutôt la rupture de cet équilibre qui serait l'état chimérique de l'indifférence pure, toujours combattu par Leibniz. C'est d'un concours de volitions souvent opposées que résulte l'effort total du vouloir. Ici encore le principe d'harmonie n'explique pas la volonté, et la connaissance même où l'on pourrait croire que l'harmonie troublée va se rétablir n échappe pas à la loi commune: là aussi il y a lutte et conflit de deux éléments, l'agent et le patient,

le sujet et l'objet, et les recherches les plus nouvelles, celles de Hamilton par exemple, ont accusé de plus en plus cette hétérogénéité et cette distinction. Les phénomènes de la perception mieux étudiés, mieux compris ont eu cet effet, et il est de même de ces phénomènes si curieux de la réflexion, qui se fait bien plutôt par un contraste que par une harmonie, par une opposition où l'être s'oppose à lui-même et se distingue en se réfléchissant.

Concluons donc que l'harmonie, le sentiment de l'harmonie très propre à expliquer l'idée du beau et généralement toutes les idées esthétiques et sans doute aussi les idées morales, ne pouvait expliquer les existences, et que la tentative de Leibniz pour constituer toute la science sur cette idée, et pour déduire toutes choses d'un seul principe, est exagérée.

- Concluons aussi que Leibniz lui-même s'est écarté de son principe toutes les fois qu'il a voulu expliquer les faits et s'est retrouvé physicien et psychologue, de mathématicien qu'il était; sans cela nous n'eussions pas eu sa *Dynamique*, ni ses *Nouveaux Essais*. Après cela, je ne nie pas que ces lois d'équilibre et d'harmonie ne soient une belle chose, qu'elles ne soient nécessaires à la conservation du monde physique; mais peuvent-elles rendre compte de la vie, des phénomènes physiologiques, je ne le crois pas. Elles prouvent la légitimité du spiritualisme en ce sens que c'est l'esprit qui se conserve et qui conserve la matière. Mais, s'il est vrai, comme le dit Descartes, que toute forme corporelle agit par harmonie, c'est-à-dire par une compensation entre deux principes contraires, entre deux états opposés, qui s'équilibrent en elle, soyez sûr que le corps n'agit pas, qu'il est passif; et je ne voudrais pas voir appliquer ces principes à l'esprit, c'est-à dire au principe actif par excellence.

CHAPITRE III

LES CONCILIATIONS IMPOSSIBLES (1)

Jusqu'ici nous avons exposé la philosophie de Leibniz en nous servant d'un principe de développement emprunté à Leibniz lui-même et qui caractérise son système, le principe et la force de l'harmonie: *harmoniæ vis*. Mais ce principe nous manque, il nous est prouvé que plusieurs des applications que Leibniz en a faites sont fausses ou du moins qu'elles pèchent par excès.

Nous allons en terminant, et pour achever la critique de sa philosophie, nous servir exclusivement du principe de contradiction.

La méthode de Leibniz est de tout concilier. Il a passé sa vie à lutter contre l'antinomie, lutte impossible, disait Kant, et où tout philosophe succombe nécessairement. Pour critiquer sa philosophie, il faut donc montrer les conciliations possibles et les antinomies insolubles. De la sorte, nous saurons ce qui peut et doit être conservé, et ce qui peut et doit être rejeté.

Pour cela, nous distinguerons entre *contraires* et *contradictions*. En effet, on peut concilier les contraires, mais jamais les contradictoires. Voici pourquoi, les contraires ne le sont souvent qu'en apparence, mais les contradictoires le sont souvent absolument. Dieu lui-même ne peut faire qu'ils soient vrais.

Il suffira donc d'appliquer ce principe et de distinguer entre les contraires et les contradictoires. Toutes les fois que des notions seront évidemment contradictoires, elles devront être inévitablement rejetées; quand il y aura simplement opposition, contraste dans les choses, nous appliquerons la méthode des rapports: nous chercherons à éliminer les différences.

Nous distinguerons donc soigneusement entre les essences et les existences. Les essences sont régies par le principe de contradiction. Une essence ne peut changer. Quant aux existences, c'est diffé-

(1) Nous donnons, sous ce titre de *Conciliations impossibles*, non seulement celles qui le sont réellement, mais celles qu'à tort ou à raison l'on a cru telles, et dont plusieurs ont été déjà résolues dans nos études précédentes, dont quelques autres le seront ici même.

rent : non seulement elles peuvent changer, mais elles changent continuellement.

Formons maintenant la liste des antinomies : voyons celles qui peuvent se résoudre et celles qui sont insolubles.

A. — La première antinomie est celle de l'être simple, considéré comme source d'actions et principe de changements. On peut la formuler ainsi :

Thèse.	Antithèse.
L'Être simple ne peut changer.	L'Être simple est source d'action et principe de changement.

Voilà une antinomie qui paraît insoluble. Elle a paru telle à de grands métaphysiciens, qui, pour en sortir, ont nié le changement. D'autres, mais ce n'étaient pas de grands métaphysiciens, ont mieux aimé nier la simplicité de l'être.

Voyons cependant s'il n'y a pas moyen d'en sortir. La chose en vaut la peine : car c'est le problème de la monadologie.

J'applique la distinction que j'ai posée plus haut. La simplicité, c'est l'essence de l'être : la variété de ses prédicats, de ses affections, appartient bien évidemment à l'ordre des existences. Il y aurait donc contradiction à dire que la simplicité de l'être admet du changement. Le principe de la raison suffisante demande à ce que tout changement ait une cause. Je ne trouve de cause au changement que dans l'être simple, dernier terme de changement. S'ensuit-il qu'il faille introduire la notion contradictoire de changement dans l'être simple ? Leibniz a pris soin de nous expliquer cela tout au long dans la monadologie. Il y a deux choses, dit-il, un principe interne du changement et *un détail de ce qui change.* Or le détail de ce qui change ne peut être contenu qu'éminemment dans la substance absolument simple, à savoir Dieu ; il peut l'être formellement dans la substance relativement simple et douée de perception. On confond ces deux choses quand on prétend que Leibniz a mis un détail de ce qui change dans l'être simple : il y a mis un principe de changement. L'être absolument simple, ne contient qu'éminemment, c'est-à-dire au degré de la perfection, le détail des changements. Il n'y a donc pas là de contradiction.

On insiste et l'on dit qu'il est absurde qu'un être simple soit le

principe du changement, ou plutôt ait un principe interne de changement; mais ici on va contre le résultat d'une analyse bien faite qui trouve au terme du changement, le principe du changement, dans ce qui ne change pas. Il faudrait montrer au moins en quoi cette analyse est vicieuse et c'est ce qu'on ne fait pas. En effet, sans ce dernier terme, on serait obligé d'admettre le changement perpétuel sans cause, ce qui n'est pas moins absurde que le le mouvement mécanique perpétuel, ou un effet plus grand que sa cause.

En somme, les monades sont les principes de la science du changement : sans elles on ne peut pas faire cette science, parce qu'on est dépourvu de principes, et, sans principes, la science est impossible. Tout au plus arrivera-t-on à un grossier empirisme.

Une autre explication serait de mettre, entre l'être simple ou monade et ses changements, la force comme principe interne du changement. Alors il y aurait, pour me servir d'un terme emprunté aux Alexandrins, une première hypostase qui serait l'être simple, puis une seconde qui serait la force principe du changement, et une troisième enfin, la perception qui est le détail de ce qui change : Mais je ne crois pas qu'il faille multiplier les hypostases : et, prenant la force primitive pour qualité fondamentale de l'être simple au sens où l'a pris Leibniz, je dis que cette force primitive ne change pas, que c'est même sa grande découverte d'avoir prouvé qu'elle ne varie pas dans le monde, qu'ainsi Leibniz ne l'a pas rendue sujette au changement, et que cette antinomie dès lors est mal posée. En somme il n'y a pas là de contradiction.

L'Être simple, la qualité simple ne varient pas ; ce qui varie, ce sont les accidents, ce sont les forces dérivées, ce sont les qualités accidentelles. La contradiction est ainsi écartée et cette terrible objection n'est point du tout décisive contre la monadologie.

B. Je passe à la seconde antinomie, celle de l'être ou de la chose à plusieurs prédicats. Comment l'être a-t-il une pluralité de prédicats? L'unité et la pluralité sont contradictoires dans un même être en même temps. C'est ce que Spinoza avait déjà dit : *non possunt dari dua attributa ejusdem substantiæ* ; mais nous avons déja vu Leibniz protester contre cette prétention de Spinoza et montrer le paralogisme de sa démonstration. Sans doute, si par prédicat on entend l'essence du sujet, il ne peut pas y avoir

plusieurs prédicats essentiels, absolument pris; mais, si par prédicats on entend ici, comme Leibniz, des rapports que l'esprit aperçoit, rien n'empêche que l'esprit n'aperçoive une pluralité de rapports dans la substance. Et puis, si *a posteriori* plusieurs prédicats sont donnés, il faut nécessairement les attribuer à la substance, en vertu de cet axiôme de la raison suffisante : *prædicata insunt subjecto.* Si donc l'expérience ou l'analyse constatent une pluralité de prédicats dans un sujet, nous devons admettre une pluralité de prédicats dans ce sujet ; nous ne sommes pas libres de les nier.

La question est donc d'analyser le fait de conscience, le fait de la pensée, et de montrer dans ce fait une diversité, une pluralité. C'est ce qu'a fait Leibniz. Il y a, dit-il, deux vérités absolument primitives par rapport à nous, c'est que nous pensons et qu'il y a une diversité dans nos pensées. L'un n'est pas moins incontestable que l'autre. Il est certain que nous pensons, mais il n'est pas moins sûr que nous expérimentons une variété dans nos pensées. La variété phénoménale, ainsi posée comme un fait primitif, il n'est pas étonnant qu'il y ait une pluralité de prédicats dans un sujet, puisqu'on trouve cette diversité dans le sujet de la pensée. Le fait de la connaissance n'est pas simple: nous avons vu dans cette étude la dualité partout, et si la monade concentre en elle toutes les dualités, cette concentration est, elle-même, la preuve de cette dualité. C'est par là que Leibniz a dépassé le cartésianisme et le réforme.

C. — Je ne reviendrai pas sur la contradiction inhérente au mouvement, Leibniz en a triomphé, il a nié la *causa transiens* du changement et a conclu aux forces, et c'est ainsi qu'il a établi le spiritualisme dynamique qui nous a occupé dans plusieurs des chapitres qui précèdent.

D. — *Les monades et la matière ou le continu.* Cette antinomie est sans contredit la plus célèbre, c'est la réfutation banale de la théorie de Leibniz. Comment faire de la continuité avec les monades, comment former la matière avec des points inétendus? Nous n'y reviendrons pas ici. Qu'il nous suffise de dire que cette objection est insoluble si Leibniz ne s'est pas contenté de dire « Il y a des monades » mais qu'il ait été jusqu'à croire : « qu'il n'y a que des monades ». Il est évident que, de ces deux thèses, la première est vraie, c'est la thèse du spiritualisme ; mais la seconde est fausse

et dangereuse, c'est de l'idéalisme. Toutefois une étude attentive des textes et la comparaison de ses écrits n'ont point permis à Hartenstein, dans sa dissertation sur l'essence de la matière d'après Leibniz, de formuler aussi hardiment cette objection. Pour lui, Leibniz n'a jamais été jusqu'à penser qu'il n'y ait que des monades, mais seulement qu'il est utile pour un philosophe de philosopher comme s'il n'y avait que des monades, ce qu'il a fait.

On pourrait joindre à cette antinomie celle de la divisibilité infinie et des substances simples, deux notions qui paraissent contradictoires, et qui le sont en effet.

On sait que Leibniz soutenait que la matière est non seulement divisible, mais actuellement divisée à l'infini, et pourtant il admettait des substances indivisibles et simples. Il ajoutait que le nombre de ces substances, quoique infini, est rigoureusement certain et déterminé. Il est impossible sur ces deux points de mettre Leibniz bien d'accord avec lui-même.

E. — *L'inertie et l'activité.* — C'est la réduction à des termes clairs de cette antinomie fondamentale que Leibniz avait trouvée dans Descartes et les scolastiques sous cette autre forme: la création continuée et l'individualité véritable. J'ai dit dans quelle mesure Leibniz a pu résoudre cette formidable question sous son double aspect. Il a fait de l'individualité véritable une sorte de création continuée ou de transformation incessante au dedans (1). Il a fait ensuite de la loi d'inertie une loi régulatrice de l'activité, en prouvant qu'elle s'applique à tout état, aussi bien à celui du repos qu'à celui du mouvement, et que toujours un être tend à persévérer dans son être (2). Toutefois, Euler présente ici des objections dont on doit tenir compte contre cette prétendue conciliation qui lui parait impossible (3). Il dit que l'effort pour changer parait éliminer toute idée d'inertie, probablement parce qu'il entend par *inertie* l'état de repos et non la conservation de l'être en général. Le point de vue de Leibniz nous parait ici bien supérieur.

Toute sa philosophie naturelle y est fondée; le dogme de la conservation des forces en est un beau corollaire. Une troisième

(1) Voir le chapitre sur l'individualité en psychologie.
(2) Voir le chapitre sur l'inertie et la conservation des forces en métaphysique.
(3) Euler, lettres à une princesse d'Allemagne. Page 147.

forme sous laquelle cette contradiction s'est montrée est celle-ci: *le flux perpétuel et l'immortalité ou l'indestructibilité des substances.* Mais la réponse est la même que pour l'individualité véritable, l'immortalité ne consistant pas plus dans la torpeur absolue que l'individualité dans un complet repos. Sur tous ces points, Leibniz fait avancer la science en substituant aux notions vulgaires des notions plus profondes qui peuvent paraître paradoxales, mais qui n'en sont pas moins très utiles pour la véritable philosophie.

F. — Nous réunirons dans une même catégorie les antinomies suivantes:

Monadologie et harmonie préétablie ; dynamisme et mécanisme.

Nous croyons en effet que ces antinomies ont été mal posées et qu'elles ne sont pas des conciliations impossibles, quelque inconciliables qu'elles paraissent d'abord. L'erreur en tout ceci c'est de les considérer comme parallèles tandis qu'elles sont dans le rapport des fondements au faîte d'un édifice. Celui qui n'a pas compris le rapport du mécanisme au dynamisme dans la philosophie de Leibniz, n'a point profité avec lui. Car celui-là n'a pas le principe pour résoudre les difficultés qu'il rencontre à chaque pas dans cette philosophie.

Je veux donc, en terminant, donner le principe de critique qui m'a conduit dans ces recherches et qui m'a servi d'épigraphe: c'est qu'il y a deux degrés dans la connaissance philosophique et aussi deux ordres de sciences correspondant aux deux règnes; ainsi seulement s'explique l'alliance du mécanisme et du dynamisme dans la philosophie de Leibniz, alliance étrange à la première vue et qui pourtant n'a rien que de naturel.

« Au reste, dit M. Cousin, en résumant la grande discussion sur les causes finales entre Leibniz et les cartésiens, il y a ici une importante distinction à faire: le domaine des sciences physiques est immense et *comprend dans son sein bien des sciences différentes qui réclament des méthodes différentes.* Il en est où on ne peut acquérir une vraie connaissance d'un phénomène qu'en connaissant la cause finale de ce phénomène ».

Cette distinction est précisément ce qui nous explique le passage du mécanisme au dynamisme, et ce que Leibniz appelle les principes métaphysiques d'une science de la nature. Il y a deux ordres,

l'un où on ne sort pas du mécanisme et l'autre où l'on s'élève aux principes. Leibniz a, autant qu'il est possible, réuni les deux tendances, de la monadologie et de l'harmonie préétablie.

G. — *Se passer de Dieu, rapporter tout à Dieu.*

Cette double tendance est une suite des précédentes. Le mécanisme apprend à se passer de Dieu pour l'explication des choses: or, il est un manuscrit très-important de Leibniz, très fort et très peu remarqué, qui nous semble porter à un haut degré ce caractère. Je veux parler du *De rerum originatione radicali*, où il ramène tout à une sorte de mécanisme métaphysique, *mechanismus metaphysicus determinans* et qui se trouve ainsi en opposition avec la monadologie, où il rapporte tout à Dieu. Je ne puis mieux comparer le premier de ces écrits qu'à la philosophie du cosmos, telle que M. de Humboldt l'a conçue. L'idée de la création est, sinon écartée, du moins mise au second plan. Sans doute encore le nom de Dieu est prononcé, ses attributs réservés, mais il y est surtout question de la tendance des possibles à l'existence, qu'il compare à celle d'une pierre qui tend à descendre par la force de la pesanteur. J'ai cru nécessaire d'indiquer cette tendance ultra-scientifique, que je trouve dans un écrit de 1697. Elle complète ce que j'avais à dire sur le mécanisme de Leibniz.

H. — *La nature et la grâce, la raison et la foi, la raison et la révélation, la philosophie et la théologie.*

Leibniz, à son ordinaire, a embrassé le problème dans son entier, en s'élevant au-dessus des antinomies de la foi et de la raison et du point de vue cartésien qui était pour la séparation absolue de ces deux sphères. Leibniz les rapproche au contraire par des définitions. Pour lui, la raison est une révélation naturelle, dont Dieu est l'auteur. La révélation est une raison surnaturelle, une raison étendue par un nouveau fond de découvertes émanées immédiatement de Dieu.

L'assimilation de la foi à l'expérience et de la théologie à la médecine est curieuse; il en fait une science expérimentale, ailleurs il la compare à une divine jurisprudence.

Le mot de conformité, qu'il emploie dans son discours, est un beau mot qui rend bien sa pensée. La raison et la foi ne sont pas même chose : elles sont conformes, leur indépendance récipro-

que n'est pas moins essentielle à maintenir que leur accord. C'est une concorde et non pas une identification de l'une et de l'autre.

Les principes sur lesquels il se fonde sont très élevés et très philosophiques. Il ne peut, nous dit-il, y avoir deux vérités et la vérité ne saurait contredire la vérité. On demande, ajoute-t-il, si la philosophie peut être la servante de la théologie; question absurde, comme si l'on demandait si Marthe fut la servante de Marie: *fuere sorores*. Ces distinctions sont fécondes; celle du surnaturel et du contrenaturel, du suprarationnel et de l'antirationnel sont justes. Sa définition du miracle est exacte. On a cru, en se fondant sur le §29 de son *Discours*, où il parle des vraisemblances de la raison, que Leibniz sacrifiait la raison à la foi; il ne sacrifiait que ce probabilisme exagéré qui avait été de son temps le scandale de tous les vrais philosophes. Il est certain que, même en matière de foi, il y a des opinions simplement probables et ce sont là ces vraisemblances de la raison que Leibniz est d'avis de sacrifier à l'autorité religieuse, quand elle nous fait voir ses lettres patentes, à savoir, l'Écriture. Mais jamais la raison ne doit sacrifier son inébranlable certitude à l'autorité : elle ne peut que lui sacrifier ses vraisemblances (1). Il n'y a donc pas là de contradiction avec l'esprit général de la doctrine de Leibniz, ni une atteinte à son rationalisme, qui est au contraire très conséquent. L'époque qui a suivi ne s'y est pas trompée. Reimarus, Lessing et Kant lui même ont compris que, ce que cherche Leibniz, c'est une religion raisonnable, un accord, une harmonie entre la raison et la foi.

I. — *La Justice et la Force.*

J'arrive à la dernière antithèse, à celle qui les résume et qui les réunit toutes : celle de la justice et de la force, ou plus généralement encore de la pensée et de la force. Je n'en connais pas de plus profonde. Gœthe y fait allusion. « Au commencement était la

(1) « C'est tout autre chose, quand il ne s'agit que des vraisemblances; car l'art de juger des raisons vraisemblables n'est pas encore bien établi; de sorte que notre logique, à cet égard, est encore très imparfaite, et que nous n'en avons presque jusqu'ici que l'art de juger des démonstrations. Mais cet art suffit ici : car, quand il s'agit d'opposer la raison à un article de notre foi, on ne se met point en peine des objections qui n'aboutissent qu'à la vraisemblance, puisque tout le monde convient que les mystères sont contre les apparences, et n'ont rien de vraisemblable, quand on ne les regarde que du côté de la raison; mais il suffit qu'il n'y ait rien d'absurde. Ainsi il faut des démonstrations pour les réfuter.

force ou bien au commencement était la pensée « : tel est le double évangile des philosophes. Mais, toujours aussi fatalement divisés par leur point de départ, ils nient la tendance contraire à la leur : toujours la force nie la liberté, et la pensée nie la force.

Leibniz à fait cesser l'antithèse de la pensée et de la force : Il a fait l'action reine de ce monde. Mais la justice le dirige. C'est par là qu'il a mérité de survivre à son temps et d'être admis au partage d'une glorieuse immortalité. Avant Leibniz, il y avait des penseurs qui avaient la force et d'autres qui aimaient la justice. Leibniz a su les unir; il nous apprend, par son exemple, que les fruits de cette alliance sont incalculables.

Une méthode universelle et simple dans son principe, féconde dans ses combinaisons; le spiritualisme fondé sur la conservation des forces; l'idée dynamique, sans rejet du mécanisme dans ce qu'il a de bon; le conceptualisme et l'objectivité des vérités éternelles; la loi de continuité entendue comme continuité de la loi et non d'être, sans aucun panthéisme; l'optimisme purgé de l'hypothèse physique d'un éther et de la connexion stoïcienne; la monadologie et l'harmonie préétablie prises comme le plus bel ensemble des dogmes et de la méthode spiritualiste; l'éclectisme conciliant et l'amour d'un sage, *charitas sapientis*, substitués à l'esprit de secte; les grands dogmes de la religion naturelle défendus contre tous et rétablis même contre Newton; les principes d'une philosophie de la nature supérieure à celle de Newton, basés sur la création simultanée et la conservation des forces *ab initio*; une nouvelle forme de l'inertie conciliable avec l'activité des êtres; la stabilité du monde et de ses lois, maintenue contre les newtoniens; les trois règnes superposés les uns aux autres, la justice et la force conciliées. Voilà quelques uns des traits de ce système, réunis et concentrés dans ce tableau en raccourci de la philosophie de Leibniz, que nous présentons à nos juges.

CHAPITRE IV

CRITIQUES DU COSMOS POUR FAIRE SUITE AUX CONCILIATIONS IMPOSSIBLES.

Leibniz, dans son ardeur pour tout concilier, voit un vaste champ s'ouvrir à lui dans l'étude du monde qui est le théâtre de la lutte des contraires. Enhardi par ces premiers succès qu'atteste son *hypothesis physica nova,* il veut tout expliquer par un éther partout répandu. Il garde toute sa vie le plein et la matière subtile : Newton, il faut l'avouer, s'était affranchi plus tôt que lui de l'hypothèse de Descartes : il est très remarquable qu'en 1678, Newton était pour un éther (1). Ce n'est que huit ans plus tard, en 1686, suivant une lettre à Halley, qu'il abandonna cette hypothèse d'un Éther plus rare et plus dense, suivant la nature des espaces qu'il remplit. Mais, en 1717, dans la nouvelle introduction de la deuxième édition de son *Optique*, il crut nécessaire de déclarer, en termes précis, qu'il ne considérait nullement la gravitation *as essential property of bodies.*

Quoiqu'il en soit, le livre II des *Principes* est la critique indirecte des tourbillons et Newton, lui-même, faisant allusion à la critique des principes, faite par Huyghens, dans une addition à son discours de la pesanteur, écrit à Leibniz en 1693 : « Il me parait trop remplir les cieux de matière subtile, car m'étant aperçu que les mouvements célestes sont plus réguliers que s'ils naissaient des tourbillons et observent de tout autres lois, à ce point que les tourbillons conduisent, non à diriger, mais à troubler les mouvements des planètes et des comètes, et voyant d'ailleurs que tous les phénomènes du ciel et de la mer suivent exactement la gravité seule, agissant suivant les lois que j'ai données et que la nature est très simple, j'ai jugé devoir faire abdiquer toutes autres causes que

(1) Voir Maclaurin.

celles-là, priver les cieux de toute matière autant que cela se peut pour ne pas empêcher ou rendre irréguliers les mouvements des planètes et des comètes. » Ainsi le vide, détrôné par Descartes, rejeté par Leibniz, revenait. Newton nous enseigne, dans le corollaire 3 et 4 de la sixième proposition du livre II, que tous les espaces ne sont pas également pleins, et que, si toutes les particules solides des corps sont de la même densité, et ne peuvent se raréfier sans pores, il y a du vide, *vacuum datur*. Ainsi Leibniz, qui avait été d'abord pour le vide, l'avait depuis longtemps rejeté pour le plein, quand Newton, qui avait d'abord accepté l'hypothèse d'un éther, revenait maintenant au vide et aux atômes; et c'est le lieu de citer le passage suivant de Voltaire: « Un Français qui arrive à Londres trouve les choses bien changées en philosophie, comme dans tout le reste. A Paris, on voit l'univers composé de tourbillons de matières subtiles, à Londres on ne voit rien de cela. Chez nous, c'est la pression de la lune qui cause le flux de la mer, chez les Anglais, c'est la mer qui gravite vers la lune. Chez les cartésiens, tout se fait par une impulsion qu'on ne comprend guère; chez Newton, c'est par une attraction dont on ne connait pas même le cours.

Quoiqu'il en soit, Leibniz tient bon pour le plein et la matière subtile, et il semble qu'il se soit donné pour tâche de répondre à cette phrase légèrement dérisoire de Newton, vainqueur des tourbillons et terminant sa lettre par ce cartel: « Après cela, si quelqu'un peut expliquer la pesanteur avec toutes ses lois par l'action de quelque matière subtile et montrer que les mouvements des planètes et des comètes ne seront pas troublés par cette matière, je n'irai pas à leur contre. *Ego minime adversabor* ». Newton prouvait par là qu'il avait quitté la partie là dessus et laissé à d'autres la peine, suivant lui fort inutile, de tenter de nouveau ce problème insoluble. Mais Leibniz qui, au début de sa carrière, avait envoyé à la Société royale de Londres une explication de la pesanteur et du mouvement des astres par l'hypothèse d'un éther, ne pouvait aussi aisément quitter la partie: il était plus engagé que Newton; il avait d'ailleurs toujours aimé l'impossible, il lui devait même beaucoup ; il fit des efforts inouïs pour ériger contre Newton système à système et venir à bout de ces conciliations impossibles. De là son nouvel essai sur les causes des mouvements célestes, qu'il fit paraître à l'annonce du livre des *Principes* et qui est

précisément un essai de conciliation malheureusement fort incomplet. Or, le *Tentamen* était paru dans les actes de Leipzig depuis quatre ans, quand Newton lui envoyait ce défi; il semblait donc insinuer par là que Leibniz, à son gré, n'avait point du tout réussi.

En effet, Newton a fait plus tard de ce nouvel essai une critique décisive.

Profitant des fautes de calcul échappées à Leibniz, dans la précipitation d'un voyage et en l'absence du livre des *Principes* qu'il ne connut que plus tard; revenant, à vingt-trois ans de date, sur un essai que Leibniz avait presque oublié, il l'accuse d'avoir subrepticement adapté le calcul différentiel dont lui, Newton est le seul inventeur, à des conclusions qu'il n'a pas trouvées démontrées, et qui ne se sont trouvées justes que par l'équilibre de deux erreurs se corrigeant l'une l'autre. Je n'ai pas à rentrer dans ce débat regrettable et dont les actes, en ce qui concerne Newton, ont paru récemment en Angleterre. On pourrait toutefois objecter à Newton qu'il s'est corrigé souvent et sur des erreurs assez graves dans ses *Principes*... Newton, bien évidemment partisan de la fluidité universelle à l'époque où il découvrit sa méthode, et partisan constaté d'un éther jusqu'en 1670, Newton qui n'a admis plus tard, et sur la fin, des atômes, qu'en haine de Leibniz et sans trop se soucier de savoir comment les concilier avec le calcul des fluxions, avec lesquelles ils ne peuvent subsister un instant, Newton enfin, qui a biffé de sa main, dans la seconde édition des *Principes*, les traces encore visibles, dans la première, de l'admission des infiniment petits pour nier toute participation, toute solidarité avec Leibniz... Mais pour nous l'intérêt de ce débat n'est point là, il est ailleurs. Ce n'est point une question de personnes mais de méthodes.

Dans le *Tentamen de motuum cœlestium causis*, comme dans *l'Hypothesis physica nova*, comme partout, Leibniz avait tenté de concilier la force centrifuge et la pesanteur avec le fluide déférent de Descartes. Cette conciliation était-elle possible? Huyghens en doute ; Newton ne la trouve pas heureuse et la critique. Leibniz dit qu'après Huyghens et malgré Newton, il ne se repent pas de ses orbes déferents, que c'est par ce moyen qu'il se rend compte des mouvements des planètes et des satellites qui sont tous dirigés dans le même sens. Est-ce entêtement de sa part? Ou bien ses préjugés cartésiens

l'ont-ils aveuglé? En tout cas, c'est une méthode, une méthode constante et dont il ne s'est jamais départi.

On peut sur ce point consulter sa correspondance avec Huyghens.

Leibniz veut de même conserver les tourbillons de Descartes et y accommoder les résultats de l'expérience. Huyghens lui écrit-il qu'il ne comprend pas comment il peut en déduire les ellipses de Kepler qui donnent la seule proportion de la pesanteur avec la force centrifuge, Leibniz répond : « Je ne vois pas encore pourquoi plusieurs opinions différentes en apparence touchant la rondeur des gouttes, la pesanteur des corps terrestres, et l'attraction des planètes vers le soleil ne se pourraient concilier », et il l'explique par son système. Mais son explication même est une nouvelle application de sa méthode de concilier les contraires. Il suppose la matière agitée de tous côtés avec une *difformité uniforme*, ce sont ses propres expressions. « Il semble, Monsieur, ajoute-t-il, que vous n'approuvez pas ces conciliations, mais vous ne marquez pas en particulier ce qu'il y a à redire ».

Ainsi, rien n'est plus certain; Leibniz emploie la méthode de conciliation, l'éclectisme enfin, jusqu'en astronomie. Il prétend faire par elle la science du cosmos. Mais la méthode de l'éclectisme, très-bonne pour concilier les systèmes, ne vaut rien, transportée dans les sciences physiques et mathématiques. Leibniz faisait ici un usage peu heureux de cette méthode dans un sujet qui ne comporte que les mathématiques, où elle n'est pas de mise. Huyghens l'avait prévenu. Newton lui en a montré le danger. La méthode de l'éclectisme, très-utile et très-féconde quand elle s'applique à des objets compatibles, ne donne que des résultats faux quand on l'applique à des objets incompatibles. Telle était, par exemple, cette combinaison des tourbillons de Descartes avec les lois de Newton. Non, il n'y a pas lieu à un fluide déférent, si la pesanteur suffit à tout expliquer ; non, les tourbillons de Descartes ne sauraient se concilier avec la véritable explication de la pesanteur. Donc ils doivent être rejetés. Newton les avait rejetés. Leibniz prétend les garder, les mettre d'accord avec les résultats de l'expérience. De là des prodiges de subtilité et de calcul, mais il faut bien le dire, dépensés en pure perte : « Vous n'approuvez pas mes conciliations, dit-il à Huyghens, je ne vois pas pourquoi. » C'est que Huygens les jugeait impossibles.

Je sais bien que Leibniz fut souvent heureux dans ses essais en géologie, surtout quand il a inspiré Buffon et mérité les louanges de Cuvier, et nous pouvons nous donner ici le spectacle de l'esprit humain arrivant à la connaissance des causes par des voies en apparence très diverses. Newton, ennemi de l'hypothèse à partir de 1686, où il rejette celle d'un éther, trouve les vraies lois de la pesanteur. Leibniz, partant d'une hypothèse, trouve les vrais principes de la géologie. Mais croit-on que Newton, si ennemi qu'il pût être des hypothèses, ait fait sa découverte d'une manière purement empirique et que Leibniz, qui les aimait tant, ne se soit point servi de l'expérience? Ehrenberg, témoin peu suspect, décrit ainsi la méthode qu'il appliquait dans les sciences naturelles : réunir les données en grand nombre, les vérifier par l'expérience, les combiner par la synthèse. Cessons donc d'opposer Leibniz à Newton, de dire que Newton ne fait pas d'hypothèses et que Leibniz au contraire ne fait que des hypothèses. Leibniz recherche les expériences, les féconde par la comparaison, les combine par la synthèse; et si, dans le *Tentamen* critiqué par Newton, il se trompe, lui-même nous en dit la cause, c'est qu'étant en voyage il n'a pas pu vérifier *ex observationibus*. Ses erreurs en physique tiennent donc moins au rejet de l'expérience qu'à l'adoption de l'éclectisme, qui lui a fait tenter des conciliations impossibles dans une science qui n'admettait point cette méthode, d'ailleurs si utile quand on l'emploie dans sa sphère, et entre choses compatibles entre elles.

. . . .

. . . .

. . . .

Ici s'arrête le manuscrit du Comte Foucher de Careil.

TABLE DU DEUXIÈME VOLUME

Pages

Chapitre premier. — Les deux principes. 3
Chapitre II. — Les catégories du réel. L'action, la passion et la relation 14
Chapitre III. — Monadologie 34
Chapitre IV. — De l'inertie, de la conservation des forces. De la stabilité du monde et de ses lois, et du principe de la moindre action 71
Chapitre V. — De l'infinité du monde 97
Chapitre VI. — Le Cosmos au XVII[e] siècle. Descartes, Huyghens, Leibniz et Newton 109
Chapitre VII. — Principes métaphysiques de la philosophie naturelle de Leibniz. La continuité, l'espace et le temps . 117
Chapitre VIII. — De quelques principes scientifiques du spiritualisme tirés de la philosophie dynamique de Leibniz . 150
Chapitre IX. — Explication de l'harmonie préétablie 158

PSYCHOLOGIE

Pages

Chapitre premier. — Théorie de la force motrice 181
Chapitre II. — De la spontanéité. 193
Chapitre III. — De l'individualité 198
Chapitre IV. — Esquisse d'une théorie de la perception ou de la force représentative. 211
Chapitre V. — Critique des idées représentatives et des idées innées 224
Chapitre VI. — Théorie de l'aperception 249
Chapitre VII. — Théorie de la volonté 257
Chapitre VIII. — Théorie de la liberté 270
Chapitre IX. — De l'usage et de l'abus de la loi de continuité en psychologie. 277

MORALE

Pages
Chapitre unique 290

THÉODICÉE

Chapitre unique 301

CRITIQUE

Chapitre premier. — Les critiques de Leibniz 318
Chapitre II. — Critique de la philosophie de Leibniz. Critique de l'harmonie 330
Chapitre III. — Les conciliations impossibles. 340
Chapitre IV. — Critique du cosmos pour faire suite aux conciliations impossibles 349

